BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
D
49
NAPOLI

XXIII
D—49
46

# DISCOURS PHILOSOPHIQUES

*SUR*

# L'HOMME

*CONSIDÉRÉ*

Rélativement à l'état de nature, & à l'état de Société,

*Par le P. G. B.*

Serdi't

B. R. NEAPOLI

*A TURIN.*

Chez les FRERES REYCENDS Libraires au coin de la Ruë Neuve.

*MDCCLXIX.*

# PRÉFACE.

*IL eſt de l'intérêt du Genre-humain, que tous les hommes ſoient vivement perſuadés de leur deſtination naturelle à ſe réunir pour s'entr'aider dans leurs beſoins, & pratiquer dans cette communication réciproque les devoirs de bienfaiſance & d'équité que la raiſon leur preſcrit, & que l'humanité leur inſpire. La nature n'a point mis de ſentiment plus doux dans le cœur humain, que la ſatisfaction touchante que l'on goûte à pouvoir faire du bien à ſes ſemblables ou à leur marquer la reconnoiſſance qu'on leur doit.*

*Il n'y a point d'homme qui puiſſe ſe ſuffire à lui-même, c'eſt-à-dire qui puiſſe trouver dans ſon propre fond & dans ſes ſeules forces, tout ce qui lui eſt néceſſaire pour ſa conſervation, pour ſa perfection & ſon bonheur. L'homme n'eſt donc point fait pour vivre en être iſolé & indépendant. Il nait foible, & ſes beſoins même les plus indiſpenſables l'obligent de dépendre à pluſieurs égards du ſecours de ſes ſemblables. C'eſt ainſi que l'impérieuſe loi de la néceſſité ſe joint à la voix du ſentiment & de la raiſon pour rapprocher les hommes & les réunir en ſociété.*

*Mais les hommes ainſi raſſemblés ne ſont point étrangers les uns aux autres. Ils ont une origine commune, ils ſont tous enfans de Dieu; la raiſon même leur découvre en eux cette auguſte qualité, & leur dicte qu'ils doivent ſe regarder comme freres. Sous ce point de vûe les beſoins réciproques des hommes ne ſe bornent pas à éta-*

*blir entr'eux un ſimple commerce d'échange & d'intérêts: ce ſont autant de moyens que la nature leur offre d'exercer les uns à l'égard des autres, les devoirs d'une affection ſociale qui ajoûte un nouveau prix à des ſervices qui ſeroient moins efficaces, moins dignes de l'homme, moins doux pour celui qui les rend, moins agréables pour celui qui les reçoit, s'ils n'avoient que l'intérêt ſeul pour principe.*

*Il faut des raiſons particuliéres pour haïr ſon ſemblable; il n'en faut point pour l'aimer. Il n'y a perſonne qui ne tombe d'accord que ſi les hommes pouvoient oublier un moment les baſſes & puériles paſſions de jalouſie & d'intérêt qui les diviſent, & s'intéreſſer généreuſement les uns pour les autres ſuivant les préceptes de la morale & de la Réligion, il n'en réſultat un beaucoup plus grand avantage pour tous en général, & pour chacun en particulier. Mais les paſſions cherchent à ſe juſtifier. On ſe dit à ſoi-méme qu'on n'héſiteroit pas de travailler pour le bien commun de l'humanité, ſi les autres en vouloient faire autant de leur côté. L'avidité que l'on ſuppoſe dans les autres, la méfiance qui en eſt une ſuite, ſemblent autoriſer les efforts que l'on fait pour tâcher d'attirer tout à ſoi, ſouvent méme au préjudice du prochain. Ce terrible inconvénient loin de devoir inſpirer de l'éloignement pour l'état de Société, prouve au contraire la néceſſité de la reſſerrer par des liens plus étroits, & de l'aſſujettir à des règles, qui en fortifiant les inclinations primitives, par leſquelles la nature prépare les hommes à une communication récipro-*

*que, réprime en même tems les paſſions vicieuſes & déréglées, qui en pourroient troubler l'harmonie & la ſûreté.*

*Tout conſpire donc à établir que l'état de Société eſt un état néceſſaire au Genre-humain, que la Société ne peut ſubſiſter ſans ordre, que l'ordre eſt fondé ſur les loix, & que les loix ſeroient inutiles, ſi l'autorité publique dont elles émanent, n'étoit revêtue ou accompagnée de la puiſſance néceſſaire pour en aſſurer l'exécution. C'eſt ce qui fera la matiere des Diſcours ſuivans. On tâchera d'écarter les nuages que des Ecrivains célébres ont entrepris de répandre ſur des vérités ſi claires. Semblables aux Poëtes qui par de riantes deſcriptions embelliſſent les cabanes ruſtiques des bergers, & y répandent des agrémens qui n'exiſtent que dans leur imagination, ces hommes éloquens ont eu l'art d'intéreſſer l'amour de l'indépendance, & le goût pour la nouveauté en faveur d'un état prétendu naturel & primitif, où l'homme brute & iſolé vivant ſans inquiétude & ſans ſouci, comme ſans culture & ſans raiſon, jouiſſoit de ſon être ſans y penſer, ne connoiſſant d'autres beſoins que ceux que la nature a rendu communs à tous les animaux, & ayant toujours ſous ſa main les dons qu'elle lui prodiguoit pour le ſatisfaire. Il eſt vrai que malgré les charmes d'une ſéduiſante éloquence, les attraits de cette vie ſauvage & agreſte n'ont encore engagé perſonne à déſerter la Société pour ſe retirer dans les bois.*

*Mais il n'eſt pas moins vrai que de tels écrits ſont propres à inſpirer des ſentimens peu confor-*

*mes au bien de l'humanité. Ils ſont enviſager la Société comme un état factice, peu néceſſaire à l'homme, & dont, à tout prendre, on eût peut-être mieux fait de ſe paſſer. Prévenu de ces idées l'homme ne voit plus dans ſon ſemblable qu'un être étranger, ſouvent incommode, à qui la nature ne l'avoit point lié. On devient ainſi plus ſenſible aux déſagrémens que l'on éprouve dans l'état civil, moins attentif aux avantages qu'on en retire. La trompeuſe perſpective d'une liberté chimérique diminue le reſpect pour les loix, affoiblit dans l'homme l'amour qu'il doit à tout autre homme, & dans le Citoyen l'attachement qu'il doit à ſa patrie.*

*En combattant ces nouveautés on n'a pas fait difficulté de les donner pour ce qu'elles ſont, c'eſt-à-dire pour des paradoxes directement contraires à l'eſprit de la Réligion, & à l'intérêt du Genre-humain; mais on s'eſt fait une loi ſévére de ne toucher ni à la perſonne, ni aux qualités civiles ou morales de ceux qui les ont avancées. C'eſt ainſi qu'un célébre Journal ſans manquer à la conſidération, qu'il témoigne d'ailleurs pour les talens d'un des plus fameux Ecrivains du ſiécle, ne laiſſe pas que de prémunir les Lecteurs contre la ſéduction de ſes écrits, en rapportant un extrait où on ne craint pas de dire que cet Auteur fait de l'hypocriſie une vertu, que contre la défenſe de la loi naturelle, il recommande la vengeance . . . . . qu'un homme inſtruit ſuivant ſes principes ſeroit porté à croire que les plus grands crimes ſont permis pour conſerver ſa vie . . . . . qu'il vivroit tellement*

*pour lui-même, qu'il auroit en averſion tout emploi, toute charge utile, ou même néceſſaire à l'Etat .... qu'il ne connoîtroit rien de plus contraire à l'eſprit ſocial que le Chriſtianiſme &c. Ce ſeroit ſans doute trahir la vérité, que d'affoiblir l'impreſſion que certaines maximes ne peuvent manquer de faire ſur tout homme qui aime ſa raiſon, ſa patrie, ſa Réligion. Un Ecrivain ſe fait un mérite d'être ſeul contre tous dans ſa façon de penſer. Faut-il que le Genre-humain ſe taiſe devant lui? Ne ſeroit-il pas permis de ſe récrier contre ſes paradoxes, & de traiter d'abſurde ce qui choque réellement le ſens commun, en heurtant de front les idées les plus communément adoptées, & autoriſées par le conſentement unanime des ſages de tous les tems, & de tous les lieux? L'Auteur même a l'équité d'en convenir, & de ne pas trouver mauvais qu'on attaque ſes livres, pourvû qu'on n'attaque pas ſa perſonne.*

*Telle étoit la méthode des anciens Scholaſtiques. Ils diſcutoient les opinions de leurs adverſaires, les réfutoient en les caractériſant comme il leur ſembloit qu'elles devoient l'être, & s'abſtenoient de toute perſonalité. Il y a en effet une différence à faire entre la qualité de l'homme & celle de l'Ecrivain. Le même homme peut être régulier dans ſa conduite, pernicieux dans ſes écrits: dans ce cas il ſeroit également contre l'équité de vouloir ou décrier la conduite par les écrits, ou juſtifier les écrits par la conduite.* CICERON *nous en fournit un exemple dans la maniere dont il réfute ceux qui oppoſoient les mœurs d'Epicure pour ſervir d'apologie à ſa do-*

*ctrine. Il ne s'agit pas entre nous, diſoit* CICERON, *de ſavoir comment Epicure a vécu, mais comment doit vivre tout homme qui voudra régler ſa vie ſur ſa doctrine. C'eſt tout ce qu'un particulier doit s'arroger dans les diſputes. Les perſonnalités ne contribuerent jamais à l'éclairciſſement de la vérité. Je paſſe à quelques obſervations ſur le contenu de ces Diſcours.*

*Un Auteur aſſez connu reproche à* BOSSUET *d'avoir avancé dans ſa Politique des maximes qui ſuppoſeroient que l'état de nature eſt un état de guerre.* Je ſuis perſuadé, *ajoûte-t-il*, que ſi le vertueux Evêque de Meaux eût prévu cette conſéquence, il ſe fût expliqué différemment. *Il peut y avoir ici du mal entendu. Faire de l'état de nature un état de guerre par une ſuite d'un prétendu droit illimité de tous ſur toutes choſes, qui arme tout homme contre tout autre homme, & confond le droit avec la force, c'eſt retomber dans l'affreux ſyſtème d'*HOBBES *deſtructeur de toute affection ſociale & de toute idée de moralité.* BOSSUET *connoiſſoit ſans doute ce ſyſtème, & ſi cet Evêque non moins éclairé que vertueux n'a pas prévu qu'un tel ſyſtème fût une conſéquence de ſes principes, c'eſt qu'en effet ſes principes n'y conduiſent aucunement. Mais prétendre que l'état de guerre s'introduiroit fort aiſément dans l'état de nature, non par un défaut de toute règle morale, & de toute inclination ſociale, mais par une ſuite de la concurrence & de la rivalité des paſſions & des intérêts particuliers, c'eſt ce que l'expérience confirme, & c'eſt un principe ſur lequel la plûpart*

*des Ecrivains ſe fondent pour établir la néceſſité du gouvernement civil. BOSSUET a prévu cette conſéquence, il l'a énoncée & avouée très-clairement* (a). Il n'y a rien, *dit-il*, de plus ſociable que l'homme par ſa nature, ni de plus intraitable, ou de plus inſociable par la corruption; *& ailleurs*: De tout cela il réſulte qu'il n'y a point de pire état que l'anarchie, c'eſt-à-dire, l'état où il n'y a point de gouvernement, ni d'autorité. Où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde eſt maître: où tout le monde eſt maître, tout le monde eſt eſclave. *Les anciens Ecrivains de morale & de politique ont tenu le même langage. Le célébre Abbé GENOVESI* (b) *l'a dit depuis: HOBBES a eu tort d'avancer que les hommes par* droit *de nature ſont dans un état de guerre, s'il parloit du* fait, *il avoit raiſon. C'eſt d'après tant d'illuſtres Ecrivains qu'on a parlé des déſordres de l'anarchie dans ces Diſcours, où l'on trouvera d'ailleurs le ſyſtéme d'HOBBES dévoilé & réfuté aſſez amplement.*

*Monſieur HUME obſerve* (c) *que le mot d'amour propre a une ſignification vague & indéterminée, & qu'on l'emploie pour exprimer ſimplement l'amour de ſoi-même, auſſi-bien que l'orgueil & la vanité. D'où il réſulte, ajoûte-t-il, une grande confuſion dans les écrits de pluſieurs Moraliſtes. Afin de prévenir cette confuſion, l'Auteur croit*

(a) Polit. Liv. 1. art. 2. prop. 2.
(b) Econom. civ. p. 1. §. 36.
(c) Eſſais de Morale, Section VI.

*devoir avertir que par* l'amour de ſoi, *dont il a parlé dans le cours de cet Ouvrage, il n'entend point, ainſi qu'on verra qu'il s'en eſt aſſez expliqué, cet amour propre qui fait qu'on ſe replie uniquement ſur ſoi-même, & qu'on ne regarde que* ſoi *dans tout ce que l'on fait; mais qu'il entend l'amour de la félicité en général, amour naturel, comme tous les Moraliſtes en conviennent, & qui devient le principe des déterminations particuliéres par leſquelles l'homme s'attache à différens biens. L'Auteur a tâché de répandre quelque jour ſur la différence de l'amour gratuit & de l'amour intéreſſé, matiere aſſez difficile, à vouloir l'expliquer philoſophiquement, & ſur laquelle il paroit que* BOSSUET *même a laiſſé quelque choſe à développer.*

*En traitant de la néceſſité de la Réligion révélée pour le bien même de la Société, on s'eſt étendu à relever l'avantage de la morale du Chriſtianiſme ſur la fauſſe ſageſſe des incrédules.* On ne ſauroit ſe diſſimuler, *dit un des plus illuſtres Philoſophes du ſiécle*, (d) que les principes du Chriſtianiſme ſont aujourd'hui indécemment attaqués dans un grand nombre d'écrits. Il eſt vrai, *ajoute-t-il*, que la maniere dont ils le ſont pour l'ordinaire, eſt très-capable de raſſurer ceux que ces attaques pourroient allarmer; le déſir de n'avoir plus de frein dans les paſſions, la vanité de ne pas penſer comme la multitude, ont fait plûtôt encore que l'illuſion des ſophiſmes, un grand nombre d'incrédules, qui ſe-

(*d*) Mel. Tom. 4. pag. 326.

lon l'expreſſion de MONTAIGNE tâchent d'être pires qu'ils ne peuvent. *En vain ces Ecrivains affectent de ſe parer du nom de Philoſophes. Les vrais Philoſophes ne les avouent point*: Il n'y a rien qui coûte moins à acquerir aujourd'hui que le nom de Philoſophe (*Encyclop. art. Philoſophe*). *Mais ce nom ne convient point à ceux*, en qui la liberté de penſer tient lieu de raiſonnement, & qui ſe regardent comme les ſeuls véritables Philoſophes, parcequ'ils ont osé renverſer les bornes ſacrées poſées par la Réligion. *Ainſi en combattant les incrédules qui s'honorent d'un titre qu'ils ne méritent pas, on n'a point prétendu attaquer ceux qui enrichiſſent la Philoſophie par des productions utiles, & qui en faiſant entrer la Réligion naturelle dans leurs écrits, ont ſoin d'avertir* qu'elle ne ſuffit pas. *C'eſt ainſi qu'un illuſtre Ecrivain parlant de l'immortalité de l'ame, comme de la vérité métaphyſique qui nous intéreſſe le plus après l'exiſtence de Dieu, obſerve que cette vérité tient en même tems à la Philoſophie & à la révélation. Et après avoir indiqué les preuves très-ſolides que la raiſon en fournit, il ajoûte que l'impénétrabilité des décrets éternels nous laiſſeroit dans une eſpèce d'incertitude touchant cet important objet, ſi la Réligion révélée ne venoit au ſecours de nos lumières, non pour y ſuppléer entièrement, mais pour y ajoûter ce qui leur manque. Eſt-ce donc combattre la Philoſophie, que de s'attacher à prouver la néceſſité de la révélation?*

*En parlant des anciens gouvernemens, on a cité l'Empire de la Chine, comme le plus ancien*

*dont il ſoit fait mention dans l'hiſtoire profane. Ce n'eſt-là qu'une propoſition incidente avancée ſans préjudice de l'antériorité que les Egyptiens ou d'autres peuples pourroient s'attribuer. Il ſuffit pour le but de l'Auteur, que le gouvernement Chinois ſoit réellement un des plus anciens, & c'eſt ce que perſonne ne conteſte.*

*Le but général de l'Ouvrage eſt d'inſpirer des ſentimens d'union, de concorde & de paix, & d'ennoblir par l'exercice des vertus ſociales une communication néceſſaire à l'homme, & qui ne lui devient à charge que lorſque l'intérêt prévaut ſur le devoir. Si l'on objecte, comme au ſujet du luxe, que c'eſt une entrepriſe vaine de vouloir réformer tous les abus qui naiſſent de la cupidité, je répondrai que je le ſais; mais je ſais auſſi que l'inſtruction a quelque pouvoir ſur les eſprits; & quand un livre n'auroit d'autre effet que d'engager un ſeul homme à préférer un acte de bienfaiſance éclairée à une paſſion d'intérêt ou de vanité, on ne devroit pas ſe repentir d'avoir contribué à un ſeul acte de vertu.*

Ce qui eſt compris depuis la page 195. *La Miſéricorde gratuite de Dieu*, juſqu'à la page 203. *O Théiſte &c.*, devroit être en caractère italique.

# DISCOURS I.

## *Que l'homme eſt né pour la Société.*

UN Ecrivain célebre fait tenir ce langage à un Perſan : (*Lett.* 94.) „ Je n'ai jamais „ oui parler du droit public, „ qu'on n'ait commencé par „ rechercher ſoigneuſement quelle eſt „ l'origine des Sociétés. Si les hommes „ n'en formoient point ; s'ils ſe quittoient, „ & ſe fuyoient les uns les autres, il fau- „ droit en demander la raiſon, & cher- „ cher pourquoi ils ſe tiennent ſéparés. „ Mais ils naiſſent tous liés les uns aux „ autres ; un fils eſt né auprès de ſon „ pere, & il s'y tient. Voilà la ſociété „ & la cauſe de la ſociété. "

Il faut avouer que ce Perſan parle plus ſenſément qu'un grand nombre de

Philoſophes de nos jours, qui contre le ſentiment de la Nature, contre les lumieres de la Raiſon, contre le témoignage de l'expérience penſent que les hommes ſont nés pour ſe hair & ſe fuir réciproquement, & qui regardent la ſociété ou comme un effet de la crainte, ou comme un principe de dépravation.

L'état de famille eſt un état de ſociété, & cette ſociété eſt certainement conforme aux vues de la Nature.

Eſt-ce la crainte, eſt-ce la haine, ou plutôt n'eſt-ce pas un penchant naturel qui porte les deux ſexes à s'unir pour la conſervation du genre-humain? Qu'on jette un coup d'œil ſur toute la face de la terre dans tous les tems, par-tout on verra le lien conjugal établi, & reſpecté.

Partout où un rafinement de corruption n'a pas éteint les ſentiments de la Nature, cette union eſt ſuivie d'un attachement durable & permanent, qui porte les époux à s'aider & à ſe ſecourir mutuellement.

Les nœuds de cette union ſe reſſerrant de plus en plus par les fruits qui en naiſſent. Cette douce ſatisfaction qu'un pere & une mere éprouvent à ſe contempler, & à ſe voir revivre dans leurs enfans; ce tranſport de tendreſſe & de ſenſibilité, qui les intéreſſe ſi vivement à leur conſervation, & à leur bien-être, ne peuvent que ranimer la confiance & l'affection qui les unit dans les ſoins qu'ils leurs partagent.

Faut-il ici rapporter les propos inſenſés d'un prétendu Philoſophe, qui ne rougit pas d'avancer que dans l'état primitif de la Nature (*Diſcours de l'ineg. pag.* 47.) L'homme & la femme ſe quittoient auſſi-tôt qu'ils s'étoient rencontrés, *que la mere allaitoit d'abord ſes enfans pour ſon propre beſoin*, & enſuite parce que l'habitude les lui rendoit chers, & que ceux-ci ne tardoient pas à quitter leur mere *ſitôt qu'ils avoient la force de chercher leur pâture.*

Quoi? une mere qui ſerre pour la premiere fois ſon enfant entre ſes bras, pourroit le voir, & l'embraſſer ſans

en être émue ! Son cœur ne lui dira rien, elle ne verra dans le fruit de ſes entrailles qu'un meuble propre à la décharger d'un poids incommode ! Avant que de s'affectionner à ſon enfant, il faut attendre que l'habitude le lui rende cher : cette habitude même n'aura pas le pouvoir d'affectionner l'enfant à ſa mere, il n'attend que l'heureux moment d'avoir acquis aſſez de forces pour prendre l'eſſor, *& aller en pâture.* Dès-lors la mere lui devient auſſi indifférente qu'un arbre qui ne donne plus de fruit, il la quitte ſans regret, & l'oublie pour toujours ! Y a-t-il dans la Nature humaine un monſtre qui voulut ſe reconnoître à une peinture ſi odieuſe, & n'eſt-ce pas dégrader la raiſon, que d'honorer du nom de Philoſophie, des délires qui outragent la Nature & l'Humanité ?

Philoſophe qui envoyez les enfans à la pâture, ſi votre ſyſtême étoit vrai, la Nature n'auroit rien mis dans le cœur d'un pere pour des enfans qu'elle auroit deſtinés à lui être éternellement

étrangers. Rappellez le ſouvenir de ce pere ſi ſage, & ſi reſpectable, dont vous faites gloire de tenir le jour; oſeriez-vous tenir devant lui des propos ſi outrageants pour ſa tendreſſe? Son cœur flétri, navré de douleur, confondroit votre ingratitude par ſes frémiſſemens, il vous impoſeroit ſilence, & vous contraindroit d'avouer que c'eſt par une douce, & forte impreſſion de la Nature qu'un pere aime ſes enfans.

Envain objecteroit-on contre cette impreſſion naturelle les funeſtes exemples des peres, & des meres, qui ne craignent pas de ſacrifier la conſervation de leurs enfans à une paſſion d'intérêt, à la crainte de la pauvreté, & de l'infâmie. Ce ſeroit mal raiſonner. Le cœur humain eſt ſouvent combattu de mouvement divers, qui le pouſſent vers différents objets qu'il aime, & qu'il déſire, mais qu'il ne peut poſſéder en même-tems: de ces deux inclinations l'une cede à l'autre. Dira-t-on pour cela que la premiere n'exiſte pas?

Le conflit eſt une preuve du contraire. L'avare jette ſes tréſors dans la mer par la crainte d'un naufrage. Donc l'avare n'aime pas ſon argent? On a vu d'autres avares riſquer leur vie pour conſerver leur or; donc l'amour de la vie ne vient pas d'une impreſſion de la Nature! Dira-t-on enfin que l'homme n'aime pas naturellement la liberté, parce qu'on a vu des hommes préférer l'eſclavage à la mort! J'ai inſiſté ſur ce paralogiſme, tout pitoyable qu'il eſt, parce que cette vicieuſe maniere de raiſonner eſt commune, qu'elle eſt la ſource d'un grand nombre d'erreurs pernicieuſes, qui paſſent dans les livres, & dans les diſcours qu'on lit, & qu'on écoute avec le plus d'avidité.

Laiſſons l'eſprit qui s'égare, & revenons à la raiſon: l'union conjugale eſt d'inſtitution naturelle pour la conſervation du genre-humain.

Les enfans périroient en voyant le jour, ſi ceux qui leur ont donné la vie ne prenoient ſoin de la leur conſerver. Quand le cri de la Nature pour-

roit être étouffé par le bourdonnement d'une fauſſe philoſophie, cet état de foibleſſe & d'impuiſſance que l'on remarque dans les enfans, permettroit-il de douter que la Nature n'ait ſupplée à leur indigence, en inſpirant au pere & à la mere le plus vif intérêt pour les fruits de leur union?

Mais l'éducation conforme aux vues de la Nature ne ſe borne pas à donner le lait à un enfant, juſqu'à ce qu'il ait aſſez de forces, *pour aller à la pâture.* N'en déplaiſe à l'Auteur d'Emile: l'éducation des louveteaux n'eſt pas celle qui convient à l'eſpece humaine. Dans l'état le plus ſimple & le plus ſauvage, il faut que l'enfant ſoit lié long-tems au pere, & à la mere pour les néceſſités les plus indiſpenſables de la vie. Il avoue lui-même que l'homme n'a point d'inſtinct particulier, comme chaque eſpece parmi les bêtes a le ſien propre, mais qu'il jouit de l'avantage de pouvoir ſe les approprier tous (*p.* 13.) en obſervant, & imitant l'induſtrie des animaux. L'homme devant donc ſup-

pléer à l'inſtinct qui lui manque par l'obſervation & l'imitation, a beſoin d'une ſorte d'art, quelque informe qu'on veuille l'imaginer pour apprendre les moyens de pourvoir à ſa nourriture, à ſa défenſe, & à ſa conſervation; art, qui ne peut s'acquérir que par l'expérience, & la réflexion. Cette expérience ne doit pas être trop tardive, ſans quoi l'homme périroit avant que d'avoir appris l'art de vivre.

Il faut qu'il apprenne de bonne heure à diſtinguer les plantes nourriſſantes, & ſalutaires, des végétaux nuiſibles, qui empoiſonnent, à connoître les tems, & les lieux propres à la chaſſe, ou à la pêche, à diſtinguer les bêtes féroces qu'il faut fuir, ou combattre, des animaux doux & paiſibles qu'on peut approcher impunément, à mettre en réſerve, & à conſerver des proviſions pour les ſaiſons ingrates qui ne produiſent rien. Dénué de ces connoiſſances que deviendra l'enfant Brute que l'Auteur d'Emile envoye à la pâture? Le voilà qui s'enfonce dans les bois, ſeul,

ſans aide, & ſans appui. L'indépendance qui l'accompagne n'eſt rien pour lui, il n'a pas lu Emile, il ne ſait pas qu'on y envie ſon ſort, & que la liberté dont il jouit le met au-deſſus de tous les Monarques de l'Univers: preſſé par la faim, il ne ſent que ſa miſere, & l'embarras de diſputer aux pourceaux les premiers glands qu'il trouve: ſon ſommeil eſt troublé par les cris effrayans des animaux qui habitent les forêts; il ſe leve en ſurſaut, il fuit, il ſe précipite, & va tomber dans la gueule du premier loup affamé qui le rencontre. Tel ſeroit le ſort de la race humaine, ſi nos nouveaux Promethées pouvoient donner l'être & la vie aux phantômes de leur imagination; mais la ſage Nature a ſuivi un autre plan. Loin d'affecter dans ſes œuvres une ſtérile indépendance, qui tendroit à tout iſoler, elle a cherché au contraire à rapprocher tous les êtres, à les aſſujettir, & à les balancer par les liens d'une mutuelle dépendance, pour les tenir dans l'ordre, & les faire concourir à

l'harmonie, & au bien général de l'Univers.

L'Auteur reconnoît encore (*p.* 30.) que ce n'eſt pas la Nature ſeule qui fait tout dans les opérations de l'homme, comme ſeule elle fait tout dans les opérations de la Brute : que celle-ci choiſit, & rejette par inſtinct; mais que l'homme ſe détermine par un acte libre de ſa volonté, qui fait qu'il s'écarte quelquefois de la regle à ſon préjudice. Or toute détermination de la volonté ſuppoſe une délibération ſur les différents partis qui ſe préſentent. Pour ne pas s'écarter de la regle à ſon préjudice, il faut peſer les avantages, & les inconveniens, comparer les différentes actions, & leurs effets, balancer l'appas d'un plaiſir ſéduiſant par la prévoyance des ſuites fâcheuſes qu'il peut avoir. Cette connoiſſance ſi néceſſaire manqueroit pour long-tems à tout individu iſolé dès ſon enfance : preuve ſenſible du beſoin qu'ont les enfans adultes de s'inſtruire long-tems par les leçons, & les exemples de leurs parens,

pour les néceſſités les plus indiſpenſables de la vie animale.

C'eſt ainſi que le cri du ſentiment, & l'expérience du beſoin rendent témoignage à la tendreſſe naturelle des peres & des meres envers leurs enfans, témoignage éclatant, invincible, ſupérieur aux ſophiſmes, & aux chicanes des cœurs gâtés, & des eſprits corrompus. Mais cette Nature bienfaiſante qui a mis dans les peres, & dans les meres un principe de tendreſſe ſi actif pour ſubvenir à l'indigence, n'aura-t-elle mis dans le cœur des enfans aucun retour d'affection à l'égard de ceux dont ils ont reçu le jour?

A-t-elle réellement voulu que l'homme fût un animal ſolitaire, deſtiné à paſſer toute ſa vie, ſans rencontrer peut-être deux fois ſon ſemblable, & cela ſans ſe connoître, & ſans ſe parler? (*p.* 44.) L'auroit-elle abandonné dans le déclin de l'âge aux infirmités, & aux accidens de la vieilleſſe, languiſſant dans une affreuſe ſolitude, & dans un délaiſſement univerſel, en proie aux hor-

reurs de la faim, & aux inſultes des bêtes féroces, ſans eſpérance de recevoir aucun ſecours de ſes ſemblables, pas même de ceux qui lui doivent la vie? Eſt-ce-là le plan de la Nature! Sombre diſcoureur, ou pour mieux dire, bon homme qui voudriez faire le méchant, quittez un moment votre triſte philoſophie, rappellez le ſouvenir de vos premieres années: quels étoient vos ſentimens pour ce pere chéri, dont vous parlez encore avec attendriſſement? N'eſt-ce qu'à force de réflexions, & par une impulſion étrangere que vous avez pu gagner ſur vous-même de l'aimer, & de le reſpecter? N'avez-vous pas ſenti ces doux mouvemens naître dans votre cœur ſans y être appellez d'ailleurs, & n'auroit-il pas fallu vous faire violence pour en amortir l'ardeur & la vivacité?

Reprenez le chemin de ces montagnes eſcarpées, où l'antique ſimplicité n'a point encore été altérée par des mœurs étrangeres. Des hommes groſ-

ſiers vivans ſous des toîts ruſtiques vous feront voir ce que c'eſt qu'une famille raſſemblée par l'impreſſion de la Nature : des peres & des méres chériſſans leurs enfans, des enfans attachés à leurs peres & meres, des freres qui s'aiment, des jeunes gens vigoureux qui trouvent la plus douce récompenſe de leurs travaux dans la ſubſiſtance, & le ſoulagement qu'ils les mettent en état de fournir aux vieillards qui leur ont donné le jour ; voyez ce jeune homme dans la vigueur de l'âge, plein d'audace, & de feu, qui reçoit ſans plaintes, & ſans murmure les réprimandes, & les coups d'un vieillard courbé ſous le faix des années : ſes yeux fixes & étincelans, ſon air morne, & inquiet ; ſa contenance embarraſſée, tout décele en lui un courroux captif, qui n'oſe éclater. Qu'eſt-ce qui le retient, & qui l'enchaîne ? Ah ! ſi tout autre qu'un pere oſoit ſeulement le ménacer ! Mais c'eſt ſon pere, tout cede à l'impreſſion du reſpect que ce nom inſpire, il le déſarme par ſa ſoumiſſion, & baiſe

plein de joie la main qui l'a frappé. Obſervons les enfans entre eux, quel empreſſément ne montrent-ils pas pour ſe voir, & s'attrouper ? Donnez à un enfant tous les jouets imaginables, ſeul il ne s'amuſera jamais autant que s'il étoit avec ſes camarades. La contrariété des fantaiſies les brouille quelquefois, comme il arrive parmi les hommes ; mais l'inclination naturelle reprend bientôt le deſſus, le reſſentiment s'appaiſe, les voilà autant amis qu'auparavant, & le plus rude châtiment que vous puſſiez leur infliger, ſeroit de les tenir long tems ſéparés.

Les enfans aiment à vivre enſemble, ils ſavent mettre une eſpece d'ordre dans leurs amuſemens, qui les leur rend plus agréables, & plus piquans, ils ſe font un plaiſir d'imiter ce qu'ils voient faire de plus ſérieux. Qui pourroit méconnoître dans ces premieres étincelles de la raiſon & du goût, dans le principe d'imitation, l'origine du penchant qui porte les hommes à la ſociété ? Oui, c'eſt par une impreſſion naturelle

que les enfans ſe raſſemblent pour éxécuter une courſe, ou une danſe; chacun y eſt chargé de ſon rôle. Donnez un peu plus de ſolidité à l'eſprit, un peu plus de gravité à la démarche, un peu plus d'importance à leurs exercices, ou, pour le dire en un mot, donnez-leur le tems de croître, que l'âge mûriſſe leurs facultés, & voilà la ſociété toute formée.

Partout où les hommes trouvent des terres qui s'ouvrent devant eux, une ſeule famille devient bientôt une pépiniere de nouvelles familles, qui s'étendent de proche en proche, & forment à la fin, non-ſeulement des bourgades, mais des peuples entiers. L'impoſſibilité de vivre ſous un même toît les oblige à ſe ſéparer pour chercher de nouvelles habitations; cette diviſion n'eſt pas l'effet d'une force répouſſante qui les porte à ſe hair, & à ſe fuir réciproquement: envain chercheroit-on dans les premieres impreſſions de la Nature, ce principe répouſſant. Il ne ſe gliſſe, & n'éclate que dans les conjonctures par-

ticulieres, où l'oppoſition des intérêts excite la jalouſie, & la rivalité. Concluons donc que le Perſan a raiſon, les hommes naiſſent liés les uns aux autres; voilà la ſociété, & la cauſe de la ſociété.

Profitons encore de quelques réflexions de l'Auteur d'Emile pour détruire ſon ſyſtéme anti-ſocial: „ Je ne crois pas, „ dit-il, (*p.* 68.) avoir aucune contra- „ diction à craindre, en accordant à „ l'homme la ſeule vertu, qu'ait été „ forcé de reconnoître le détracteur le „ plus outré des vertus humaines (M. „ de Mandeville, Auteur de la fable „ des abeilles). Je parle de la pitié, „ diſpoſition convenable à des êtres „ auſſi foibles, & ſujets à autant de „ maux, que nous le ſommes; vertu „ d'autant plus univerſelle, & d'autant „ plus utile à l'homme, qu'elle pré- „ cede en lui l'uſage de toute réfle- „ xion. " Il ajoute „ que Mandeville „ n'a pas vu (*p.* 71.) que de cette „ ſeule qualité découlent toutes les ver- „ tus ſociales, qu'il veut diſputer aux „ hommes:

„ hommes : en effet, qu'eſt-ce que la
„ généroſité, la clémence, l'humanité,
„ ſinon la pitié appliquée aux foibles,
„ aux coupables, ou à l'eſpece hu-
„ maine en général ? La bienveillance
„ & l'amitié ſont, à le bien prendre,
„ des productions d'une pitié conſtan-
„ te, fixée ſur un objet particulier : car
„ déſirer que quelqu'un ne ſouffre point,
„ qu'eſt-ce autre choſe, que déſirer
„ qu'il ſoit heureux. " Cela eſt bien. Cependant l'Auteur d'Emile avance ailleurs, que la Nature a préſcrit (*p.* 22.) à l'homme une maniere de vivre ſolitaire, & ſauvage ; que dans cette maniere naturelle de vivre, (*p.* 44.) les hommes n'ayant ni domicile fixe, ni aucun beſoin l'un de l'autre, ſe rencontreroient peut-être à peine deux fois en leur vie, ſans ſe connoître, & ſans ſe parler, qu'on voit au peu de ſoin qu'a pris la Nature (*p.* 60.) de rapprocher les hommes par des beſoins mutuels, combien elle a peu préparé leur ſociabilité, & combien elle a peu mis du ſien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens : Voilà qui

n'eſt plus bien? Quoi ! la Nature a gravé la pitié dans tous les cœurs, vertu précieuſe qui tend à intéreſſer l'homme au ſort de ſes ſemblables ; & la Nature a préſcrit à l'homme une maniere de vivre ſolitaire, & ſauvage? La pitié gravée par la Nature dans tous les cœurs eſt le germe de toutes les vertus ſociales, & la Nature n'a rien fait pour préparer les hommes à la ſociabilité : la pitié eſt une diſpoſition convenable à des êtres auſſi foibles, & ſujets à autant de maux que nous le ſommes ; & l'homme ſortant des mains de la Nature eſt un être qui ſe ſuffit à lui-même (*p.* 85.), & n'a aucun beſoin de ſes ſemblables ! D'un côté vous faites voir comment la commiſération identifie tout homme avec tout autre homme (*p.* 72.) ; & vous accuſez la Philoſophie de l'iſoler. D'un autre côté *il eſt impoſſible d'imaginer*, dites-vous, *pourquoi* (*p.* 61.) *dans l'état primitif un homme auroit plutôt beſoin d'un autre homme qu'un ſinge, ou un loup de ſon ſemblable, ni ce beſoin ſuppoſé, quel motif pourroit engager*

*l'autre à y pourvoir* ; mais la pitié gravée par la Nature dans le cœur de l'homme ne ſe trouve-t-elle pas dans l'état primitif, où l'homme ſort des mains de la Nature ! Ce n'eſt pas encore ici le comble de l'abſurdité : encore les ſinges, & les loups vont quelquefois par troupes : mais l'homme dans l'état primitif vivroit un ſiécle ſans rencontrer peut-être à peine deux fois en ſa vie ſon ſemblable. Où trouver un animal plus iſolé, brûlons tous les Dictionnaires, ſi ce n'eſt pas là ce qu'on appelle déraiſonner.

Concluons que ſi la Nature a mis la pitié dans l'homme, c'eſt qu'elle a voulu intéreſſer chaque homme au ſort de ſes ſemblables, & ſubvenir à la foibleſſe, & à l'indigence de chaque individu, en lui ménageant une reſſource dans le cœur de tous les autres. Si la pitié eſt le germe de toutes les vertus ſociales, concluons que le deſſein de la Nature a été de faire éclater l'exercice de ces vertus dans ce commerce réciproque de devoirs, & de beſoins, qui forme le lien de la Société : con-

cluons enfin que la Nature déſavoue la téméraire préſomption de l'orgueilleux atôme, qui oſeroit dire : Je n'ai beſoin de perſonne, je me ſuffis à moi-même.

„ Il y a, dit l'Auteur d'Emile, une „ autre qualité (*p.* 32.) très-ſpécifi- „ que, qui diſtingue l'homme du reſte „ des animaux, & ſur laquelle il ne „ peut y avoir de conteſtation ; c'eſt „ la faculté de ſe perfectionner, fa- „ culté, qui à l'aide des circonſtances „ développe ſucceſſivement toutes les „ autres, & réſide parmi nous, tant „ dans l'eſpece, que dans l'individu, „ au lieu qu'un animal eſt au bout de „ quelques mois, ce qu'il ſera toute „ ſa vie, & ſon eſpece au bout de „ mille ans, ce qu'elle étoit la pre- „ miere année de ces mille ans. "

Cette qualité qu'on nomme perfectibilité, ne réſide en effet que dans l'homme ſeul, où y réſide d'une maniere ſi ſupérieure aux nuances, qu'on en peut remarquer dans les autres eſpeces, qu'elle ſuffit pour établir une différence eſſentielle, & comme dit l'Auteur, très-ſpécifique entre l'homme

& la Brute. C'eſt par la perfectibilité que l'homme s'éleve du ſenſible à l'intelligible ; paſſage, qui ne ſe fait que dans l'homme, & qui ſuffit ſeul pour montrer qu'elle eſt l'excellence de la Nature humaine ſur tous les autres animaux. Or la perfectibilité fournit une preuve auſſi ſimple que concluante de l'impreſſion naturelle, qui porte les hommes à la Société. La perfectibilité eſt un principe de ſociabilité, la Nature a donné à l'homme la perfectibilité. Donc elle a donné à l'homme un principe de ſociabilité. Il eſt vrai qu'il ajoute enſuite, que l'homme naturel n'a reçu qu'en *puiſſance* la perfectibilité, les vertus ſociales, & autres facultés, que ces facultés ne pouvoient jamais ſe développer d'elles-mêmes, qu'elles avoient beſoin pour cela du concours fortuit de pluſieurs cauſes étrangeres, qui pouvoient ne jamais naître, & ſans leſquelles il fut demeuré éternellement dans ſa condition primitive. Ne diroit-on pas que l'Auteur cherche ici à embrouiller une vérité qu'il n'a pu méconnoître ? Si l'homme

a reçu en *puiſſance* la perfectibilité, c'eſt que le Genre-humain ne pouvoit ſubſiſter dans ſa totalité ſans les circonſtances, par leſquelles cette puiſſance s'exerce, & ſe développe. Nous avons vu que l'état de famille eſt très-naturel à l'homme, il n'en faut pas d'avantage pour mettre en exercice la perfectibilité, & les vertus ſociales qui l'accompagnent, la bienveillance, & l'amitié, la reconnoiſſance, & le reſpect, la commiſération, la patience, la juſtice, la fidélité. Ne ſeroit-il pas abſurde de penſer que la Nature eût placé dans l'eſpece humaine, & dans chaque individu une *propriété très-ſpécifique*, c'eſt-à-dire, eſſentiellement inhérente à la conſtitution de l'homme, & dont le développement devoit dépendre d'un concours de circonſtances fortuites, qui pouvoient ne jamais naître? Les ours ſont aujourd'hui ce qu'ils étoient, il y a mille ans: mais il ſe pourroit faire que les circonſtances d'où dépend le développement de leur perfectibilité, ne fuſſent pas encore nées; ne déſeſpérons de rien, peut-être ces

circonſtances naîtront un jour, les ours deviendront raiſonneurs, & on aura de jolis ſyſtêmes de leur façon.

La Nature a placé dans les graines un principe de végétation, qui a beſoin des ſucs de la terre, & de l'action du Soleil pour ſe développer : auſſi a-t-elle diſtribué les plantes, de telle ſorte qu'il y aura toujours des graines, que des cauſes naturelles, & intimement liées répandront ſur la ſurface de la terre pour y recevoir la nourriture, & l'accroiſſement. Quoique le développement de ce principe de végétation dépende de l'action d'un principe extérieur, jamais un Philoſophe ne dira qu'il dépend d'un concours fortuit de circonſtances qui pouvoient ne jamais exiſter : ce ſeroit rompre la chaîne des êtres. On peut dire de même que ſi la Nature a mis la perfectibilité dans l'eſpece humaine, & dans chaque individu, comme une qualité très-ſpécifique, c'eſt que le Genre-humain étoit fait pour ſe trouver dans les circonſtances, qui devoient développer cette puiſſance. Sans ce rapport direct, &

immédiat la Nature n'auroit non plus donné la perfectibilité à l'homme qu'aux tortues, & aux limaçons.

Quelle confiance pourra-t-on prendre aux raiſonnemens de l'Auteur, ſi l'on fait voir, que ſuivant ſes propres principes, les circonſtances d'où dépend le premier exercice de la perfectibilité, ſont inſéparablement attachées à la condition primitive de l'homme dans l'état même le plus ſauvage, & le plus agreſte? Rien n'eſt cependant plus aiſé. L'homme dans cet état primitif doit, ſelon lui, ſuppléer à l'inſtinct qui lui manque par l'obſervation, & l'imitation de l'induſtrie des autres animaux. Or qui dit obſervation, & imitation, dit une attention ſuivie de l'eſprit, à conſidérer certains objets, un réſultat de comparaiſons, & de réflexions, & l'application qu'on en fait aux uſages que l'on ſe propoſe. C'eſt ainſi que l'homme naturel ſe meſure avec les autres animaux, qu'il compare leurs forces à leur agilité, qu'il apprend à les combattre avec ſuccès, en s'armant d'une pierre, ou d'un bâton, & que

dans les climats froids il ſe munit contre les injures de l'air, en écorchant la premiere bête qu'il tue, & ſe revêtant de ſa peau. Voilà donc l'aurore du génie, de la raiſon, & des arts; c'eſt la néceſſité la plus indiſpenſable qui fait éclater dans l'homme ſauvage la premiere étincelle de ce beau feu qui éclaire, qui épure, & adoucit l'ame. Une fois que l'intelligence a pris ſon eſſor, qu'elle a commencé à goûter le plaiſir de connoître, & à ſentir le pouvoir que ſes connoiſſances lui donnent ſur toute la Nature pour la plier à ſon gré, quel obſtacle pourroit en arrêter les progrès dans l'eſpece humaine? Semblable à une flamme qui s'attache à tout ce qui l'environne, qui croît, & qui ſe fortifie par l'union, & la repercuſſion du feu qu'elle communique, l'intelligence humaine cherche avec une ardeur inépuiſable à ſe répandre hors d'elle-même, & à s'approprier, par ſes découvertes, tout ce qui s'offre à ſes regards; plus elle connoît, plus elle s'éleve & s'aggrandit, elle domine la Nature de plus haut,

& les connoiſſances qu'elle acquiert lui fourniſſent de nouveaux moyens de déployer ſon activité ſur les objets qu'elle embraſſe, & de les faire ſervir à ſes deſſeins.

C'eſt en vain que l'Auteur prétend que le premier qui ſe donna des habits, & un logement, fit une choſe peu néceſſaire, & peu conforme à la Nature. Si la Nature permet, ſelon lui, d'écorcher une bête pour ſe revêtir de ſa peau, pourquoi la Nature défendroit-elle de préparer cette peau pour en rendre l'uſage plus durable, plus commode, plus aſſorti à la fin qu'on ſe propoſe; ſi la Nature permet de s'armer de pierres, & de bâtons pour combattre les bêtes féroces, pourquoi défendroit-elle les dards, les fléches, & les épées? L'homme a reçu la perfectibilité en partage, comme une propriété diſtinctive de ſa Nature; rien n'eſt plus conforme à la perfectibilité que la perfection des arts; la conſéquence ſe préſente d'elle-même, & il faut renverſer le bon ſens pour conclure avec l'Auteur que les progrès

des arts ſont contraires à la Nature.

Si l'intelligence humaine eſt capable de connoître en partie l'ordre, & la beauté qui regne dans l'Univers, ſi par cette contemplation elle reçoit en elle comme une impreſſion, & une image de la Souveraine Sageſſe, qui a étalé ce magnifique ſpectacle à nos yeux, ſi par cette connoiſſance qu'elle acquiert des deſſeins, & de l'art de l'Etre Suprême, elle apprend a le connoître, & s'éleve juſqu'à lui, ne ſeroit-ce pas être ennemi du Genre-humain, que de vouloir le retenir dans les ténebres, borné aux beſoins les plus groſſiers, inſenſible aux lumieres de la raiſon, & aux attraits de la vérité, vivant un ſiécle ſur la terre ſans connoître les œuvres du Créateur, & les bienfaits de la Providence, quittant la vie comme les animaux ſans avoir jamais goûté la douceur de la vertu, & de l'amitié?

Le développement de la raiſon, ſuite néceſſaire de la perfectibilité naturelle à l'eſpece humaine, forme un nouveau lien de ſociété entre les hom-

mes. La raiſon eſt ſociale. C'eſt dans la communication réciproque, dans cet échange, pour ainſi dire, d'idées, & de connoiſſances que les hommes font entr'eux, que la raiſon s'éclaire, s'étend, & ſe fortifie davantage. De-là cette inclination naturelle, quoique ſouvent dépravée d'entendre toujours quelque choſe de nouveau; de-là l'inſupportable ennui de la ſolitude, le plaiſir charmant de la converſation, & l'envie intariſſable de parler, lors même que l'on n'a rien à dire, tout celà eſt dans l'homme, & montre en lui un être deſtiné, & naturellement porté à la ſociété.

Les animaux n'ont que le cri du ſentiment; la parole eſt dans l'homme l'expreſſion de l'intelligence, & de la penſée. L'ineſtimable avantage de pouvoir attacher toutes ſortes d'idées à des ſignes de convention pour les tranſmettre dans l'eſprit des autres; cette faculté ſi néceſſaire, & ſi propre à lier les hommes entr'eux, eſt un fruit précieux de la raiſon, & réſide dans l'homme ſeul comme un témoignage

convaincant de ſa deſtination à la ſociété. Il n'eſt point de peuple ſur la terre qui n'ait ſon langage de convention, point de Nation, point de Canton ſi ſauvage qui ne s'en ſerve pour cultiver une ſorte de commerce, & d'aſſociation, point de Barbares ſi pauvres, & ſi malheureux dans les ſables du Midi, & dans les glaces du Septentrion, qui ne ſentent la ſupériorité que le langage, & la communication, qui en eſt une ſuite, leur donnent ſur le reſte des animaux pour les dompter, & les aſſujettir à leur ſervice. Dans cette infinie variété de langages que parlent les peuples diſperſés ſur la ſurface de la terre, une voix uniforme ſe fait entendre, voix conſtante, & univerſelle, voix qui vient de toutes les contrées, & de tous les tems, la voix en un mot du Genre-humain, qui atteſte la ſociété que cultivent tous les peuples; avouons que les déclamations d'un ſophiſte ſont bien foibles contre une voix ſi puiſſante.

Je conclus donc que le Genre-humain a un penchant naturel à la ſo-

ciété, fondé ſur l'aptitude, le beſoin, & l'inclination. L'énoncé ſeul de cette vérité ſuffit pour la prouver. Le gros des hommes n'en doutera jamais. J'ai cru néanmoins qu'il ſeroit utile de diſcuter ce que l'imagination la plus fertile a inventé contre une vérité ſi intéreſſante pour le Genre-humain. Il eſt de l'intérêt de la ſociété que ceux qui la compoſent, ſachent qu'ils ſont nés pour cela. Tous ceux qui liſent n'approfondiſſent pas, & ne ſont pas même en état d'approfondir. Les Auteurs paradoxes, qui jouiſſent de quelque réputation, & que des talens très-indépendans de la juſteſſe rendent célebres, ont un grand avantage vis-à-vis des Lecteurs ſuperficiels. S'ils ne perſuadent pas entiérement leurs erreurs, ils font du moins douter de la vérité. On s'imagine qu'ils n'auroient pas combattu certaines maximes, ſi elles étoient auſſi vraies qu'elles le paroiſſent; on croit que ces génies perçans ont vu des difficultés inacceſſibles au vulgaire. Il étoit donc à propos d'expoſer dans un ſujet très-important, quelles ſont les penſées

& les réflexions qui les ont détournés de la croyance commune, d'en dévoiler le néant, & la frivolité, & de convaincre par ce moyen ceux qui veulent être détrompés, que ces beaux eſprits ne voient rien de plus extraordinaire que les autres, & que ſi on n'eſt pas de leur avis, ce n'eſt pas qu'on ne les entende, & qu'on ne ſache ce qu'ils ſavent, mais parce qu'on voit clairement qu'ils ſe trompent.

# DISCOURS II.

## *De l'égalité naturelle.*

JE vois un grand nombre d'Ecrivains qui diſcourent de l'égalité que la Nature a miſe entre tous les hommes, & peu qui la définiſſent.

Tous les arbres ſont également arbres, mais tous les arbres ſont-ils égaux? C'eſt ainſi que la queſtion de l'égalité préſente deux aſpects qu'il importe de ne pas confondre.

Tous les hommes ſont également hommes; ils participent tous à la même Nature, & à la même origine. La dignité de la Nature humaine, & ſa ſupériorité ſur le reſte des animaux eſt la même en tous. Cette égalité eſt inaltérable, elle ſubſiſte malgré les différences que l'ordre civil peut introduire. En ce ſens le dernier des eſclaves eſt l'égal des Rois. Le Monarque le plus abſolu, qui voudroit méconnoître cette égalité,

égalité, qui s'eſtimeroit plus par la qualité de Roi, que par la qualité d'homme, montreroit une ame baſſe, & ſe dégraderoit. Ainſi malgré les différences introduites par l'ordre civil, tout homme doit reſpecter dans tout autre homme ſon ſemblable, & ſon égal.

Par cette raiſon tous les hommes apportent, en naiſſant, un droit égal à leur ſubſiſtance, à la conſervation de leur vie, & de leurs membres, au libre uſage des facultés dont la Nature les a pourvus, conformément à leur deſtination.

Il ſuit encore de-là que dans l'état de Nature les hommes ne naiſſent ni maîtres, ni eſclaves, ni nobles, ni roturiers, ni plus riches, ni plus pauvres; puiſque la Nature n'a fait aucun partage, & qu'elle offre à tous en commun ſes productions, & ſes richeſſes.

Mais par le droit de la Nature les hommes ſont-ils également indépendans? C'eſt au fait le plus conſtant, & le plus univerſel à decider cette queſtion. Tous les hommes naiſſent enfans, &

tous les enfans naiſſent dans la dépendance de leurs Peres, & de leurs Meres. Cette dépendance n'eſt pas uniquement fondée ſur la foibleſſe des uns, & ſur la force des autres. Un enfant ne dépend pas de ſon Pere de la même façon qu'un jeune homme dépendroit d'un brigand qui l'auroit enlévé pour en faire ſon eſclave. Il eſt un ſentiment naturel qui porte les Peres, & Meres à ſoigner l'éducation de leurs enfans; éducation qui comprend non-ſeulement les ſoins néceſſaires pour les faire vivre, mais auſſi les inſtructions convenables pour leur apprendre à bien vivre. Cette éducation ſi conforme à la Nature, ne l'eſt pas moins à la raiſon. On loue les Peres qui élevent bien leurs enfans, on blâme ceux qui les négligent, ce devoir eſt atteſté par le ſentiment unanime de tous les hommes, & en matiere de ſentiment l'autorité du Genre-humain doit l'emporter dans l'eſprit des Sages ſur toutes les ſubtilités des Sophiſtes.

Si c'eſt un devoir aux Peres & aux Meres d'élever leurs enfans, ils ont

donc le droit de les élever, c'eſt-à-dire, le droit de les gouverner, de les inſtruire, & de les corriger. Un enfant indocile peut dès l'âge de huit, ou dix ans s'imaginer follement qu'il eſt en état de ſe conduire, & d'aller de lui-même à la pâture. Fera-t-on paſſer le Pere pour un tyran parce qu'il refuſe d'abandonner cet enfant à ſa conduite, & qu'il le retient malgré lui? Un Pere qui remarque dans ſon enfant les premiers traits d'un caractere porté à la violence, à la cruauté, à la fainéantiſe, à la diſſipation, agit-il contre Nature, & Raiſon, s'il uſe de réprimandes, de ménaces, de châtimens pour le contenir, & le modérer? Voilà donc une ſupériorité d'un côté, une ſubordination de l'autre, établie ſur l'ordre de la Nature, & approuvée de la Raiſon.

Il ne faut pas croire que les liens de l'affection réciproque qui uniſſent les Peres, & les Enfans, n'aient d'autre objet que de pourvoir aux beſoins indiſpenſables de l'enfance, & de la vieilleſſe. On peut dégrader l'homme

tant qu'on voudra, mais le Sophiſte le plus outré ne ſauroit conteſter que l'homme n'ait par deſſus les animaux une ſorte d'eſprit, & d'intelligence capable de ſaiſir le vrai, & de ſentir le prix des vertus ſociales. Les efforts d'eſprit que fait le Sophiſte pour ſe ravaler, ſont fort au-deſſus de la capacité des bêtes, & plus ſes raiſonnemens ſont ſpécieux, mieux ils détruiſent ce qu'il s'efforce de prouver. En un mot la puiſſance de connoître, & de goûter la vérité & la vertu, eſt dans l'homme, & elle n'eſt pas dans la bête. Les loix de la ſociété dans les hommes ne ſauroient donc être bornées aux beſoins, & aux fonctions purement animales, ſans quoi il n'y auroit rien dans cette ſociété qui répondit à l'intelligence, & à la raiſon, c'eſt-à-dire, à ce qu'il y a de plus ſocial dans l'homme, & qui porte de ſa nature à une plus étroite communication. Si les Galilée, les Kepler, les Newton avoient pu vivre ſur la terre, dégagés des beſoins du corps, & comme de purs eſprits., nous concevons

pourtant que ces eſprits auroient cherché à s'unir, & à ſe rapprocher pour ſe communiquer leurs idées. Il en eſt de même de tous les hommes : quelque peu relevés que ſoient, ou que paroiſſent les objets, ſur leſquels ils exercent leur faculté de raiſonner (car en cela il n'y a que du plus, & du moins) ils aiment naturellement à ſe communiquer leurs penſées, & c'eſt un des liens de leur ſociété.

Il faudroit donc s'aveugler pour croire que la ſociété que la Nature a établie entre les Peres, & les Enfans, ſociété cimentée par l'affection mutuelle qu'elle leur inſpire, n'eût d'autre objet que les beſoins de la vie purement animale. Ainſi quand en quelque cas particulier un Pere n'auroit aucun beſoin de ſon fils, ni le fils aucun beſoin de ſon Pere, cela ſeul ne détruiroit ni leur affection réciproque, ni l'ordre de ſociété que la Nature a établie entr'eux.

Jettons encore un coup d'œil ſur ces demeures champêtres, où des familles entieres ne connoiſſent d'autre regle de ſociété que l'impreſſion des ſentimens

que la Nature leur inſpire. Les enfans croiſſent dans la famille ſous les yeux du Pere, & de la Mere ; ils parviennent à la vigueur de l'âge, & de la virilité, ſans ſonger à quitter leurs foyers, ni le ſol natal qui les nourrit. L'autorité paternelle ne les effarouche point, ils y ſont accoutumés dès l'enfance. C'eſt le Pere qui régle tout, qui ordonne le travail, qui diſtribue la nourriture, & le vêtement. Il appaiſe les querelles, & décide les différens qui s'élevent, & maintient ainſi l'ordre, & la paix, les enfans ne voient rien en cela, que de naturel, & de légitime ; ils ſe ſoumettent volontairement à un empire ſi chéri, & ſi reſpectable, mais ils ſont bien éloignés de penſer que l'autorité paternelle tire ſa force de leur conſentement, & de leur ſoumiſſion. Ils regarderoient comme impie, ou ridicule tout homme qui oſeroit demander à quel titre un Pere prétend gouverner ſa maiſon ; & ſi un des enfans étoit aſſez malheureux pour ſe revolter contre l'autorité paternelle, tout les autres s'éleveroient contre lui, &

le forceroient à rentrer dans le devoir.

Tel eſt l'ordre établi ſur les premieres impreſſions de la Nature. Je ne dis point que cet ordre ne puiſſe être perverti par des paſſions particulieres qui porteront le trouble, & la déſolation dans les familles. Mais je dis que les premiers ſentimens que la Nature inſpire aux Etres humains, ſont des ſentimens de bienveillance, & d'affection, tels qu'on les remarque entre les Peres, & les Enfans : ces ſentimens ſubſiſtent, & ſe perpétuent juſqu'à ce qu'ils ſoient affoiblis, ou altérés par des cauſes étrangeres de concurrence, & de rivalité. Les premiers, (ce qu'il importe de remarquer), naiſſent du fond de la Nature. La commiſération naturelle aux hommes en eſt une preuve évidente : tout homme eſt naturellement porté à ſoulager, ou à ſecourir un autre homme, quoiqu'il ne le connoiſſe pas, & qu'il n'ait aucune liaiſon avec lui, au lieu que les ſentimens contraires ne naiſſent que de quelque cauſe accidentelle, qui excite les paſſions, & fait ſuccéder la haine à la bienveillance.

Cette réflexion ſuffit pour détruire le ſyſtême connu d'Hobbes. Je dis enfin, que l'ordre de famille établi ſur les premieres impreſſions de la Nature, eſt un ordre naturel de ſociété, & qu'en vertu de cet ordre tous les hommes naiſſent dans la dépendance d'une autorité naturelle, & légitime.

L'égalité d'indépendance dans l'état de Nature ne peut donc ſe trouver qu'entre les différentes familles, & les individus reſpectifs qui les compoſent.

Mais cette égalité n'exclut pas les autres ſources d'inégalité naturelle, qui ſe tirent de la différence de l'âge, des qualités du corps, & de l'eſprit, des tempéramens, du caractere, des différens genres de vie, des habitudes, du climat, & des accidens même fortuits.

1. Un enfant de dix ans, & un vieillard infirme ont ils la même force qu'un jeune homme dans la vigueur de l'âge? Si celui-ci les rencontre dans une campagne écartée, comme il arriveroit ſouvent dans l'état de Nature, ne ſeront-ils pas à ſa merci? Je défie

Hobbes de trouver ici cette égalité de pouvoir qu'il attribue à tous les hommes dans l'état de Nature, en ce que l'un peut ſuppléer par la ruſe, à ce qui lui manque du côté de la force.

2. Dans la vigueur même de l'âge quelle différence de force, d'adreſſe, & d'agilité la Nature n'a-t-elle pas miſe entre les différents individus?

Quelle variété de tempéramens & de caracteres! L'un flegmatique, & paiſible, l'autre ardent, & impétueux: l'un actif, & vigilant; l'autre indolent, & pareſſeux: l'un triſte, & mélancolique, l'autre gai, & pétulant.

Le différent genre de vie mettra une différence notable entre des familles occupées de la chaſſe, exercées à combattre les bêtes féroces, & des familles uniquement occupées du labourage, & du ſoin de leurs troupeaux: entre celles qui ſont obligées de faire valoir un ſol ingrat à force de travail, & d'induſtrie, & celles à qui de fertiles terres fourniſſent une ſubſiſtance aiſée. Je ne ferai pas un plus long dénombrement des inégalités qui peuvent

avoir lieu entre les hommes dans l'état de Nature, elles ſe préſentent d'elles-mêmes, & ne ſont pas ſujettes à conteſtation. Concluons que tous les hommes ſont égaux par Nature, & qu'ils apportent tous en naiſſant un égal droit à leur ſubſiſtance, à la conſervation de leur vie, & de leurs membres, au libre exercice de leurs facultés, *conformément à la droite raiſon.* C'eſt l'expreſſion même de Hobbes.

Que cette égalité de Nature, & de Droit n'exclut aucunément la dépendance, & la ſubordination attachée à l'état de famille, dans lequel tous les hommes naiſſent par loi de Nature.

Que malgré l'égalité de droit commune à toutes les familles, & aux individus qui les compoſent, l'état de Nature ne laiſſe pas que de donner lieu à une très-grande inégalité de forces, ou de pouvoir phyſique dans les uns préférablement aux autres. Que l'égalité de droit ſeroit ſans ceſſe expoſée à être enfreinte, & violée par la facilité que l'inégalité du pouvoir phyſique donneroit aux plus forts vis-

à-vis des plus foibles, de leur ravir leur ſubſiſtance, d'attenter à leur vie, de gêner le libre exercice de leurs facultés.

Que pour maintenir l'égalité de droit, & la mettre à l'abri des inſultes de l'inégalité du pouvoir phyſique, la droite raiſon perſuade de ſubſtituer, ou oppoſer à l'inégalité phyſique une autre ſorte d'inégalité morale, & politique, beaucoup plus forte par l'union de pluſieurs familles ſous une autorité commune, qui étant armée des forces de tous & d'un chacun, puiſſe réprimer l'inégalité du pouvoir dans chaque particulier, & aſſurer à tous cette égalité de droit qu'ils ont à leur ſubſiſtance, à leur conſervation, au légitime exercice de leur liberté.

Que la Nature même offre l'idée de cette inégalité morale dans l'état de famille, où l'autorité paternelle maintient tout en regle, prévient les injuſtices, & fait régner la concorde, & la paix.

Que la maniere de vivre de certains peuples, ou même de certains villageois iſolés, & vivants dans la

plus grande ſimplicité, nous offre une image ſenſible de l'impreſſion qui porte les hommes à introduire, & à imiter l'état de famille dans leur aſſociation. Un vieillard vénérable par ſes cheveux blancs, par une longue expérience, par une réputation ſoutenue d'intégrité, & d'intelligence, devient naturellement l'arbitre de ſes égaux, on s'empreſſe de le conſulter; ſes déciſions ſont reçues comme des oracles; & le cri public étoufferoit bientôt la voix téméraire, qui oſeroit murmurer.

Telle eſt la premiere ébauche de gouvernement que la Nature a préſentée aux hommes. L'Empire de la Chine eſt de l'aveu de tout le monde le plus ancien de tous les gouvernemens connus dans l'Hiſtoire profane. *Cet Empire*, dit l'Auteur de l'Eſprit des Loix, *eſt formé ſur l'idée du gouvernement d'une famille.* L'autorité paternelle fut auſſi le modele de l'ancien gouvernement des Egyptiens. L'Hiſtoire ancienne en fournira d'autres exemples. Ainſi les élégans Ecrivains qui plaiſantent ſur cette idée, montrent peut-être moins d'eſprit que d'ignorance, ou de paſſion.

# DISCOURS III.

## *Si l'état de Nature eſt un état de guerre.*

HObbes a penſé que l'état de Nature eſt un état de guerre de tous contre tous ; c'eſt la maxime fondamentale de ſon ſyſtême politique.

Il me paroit qu'il y a deux choſes à diſtinguer dans cette maxime ; la propoſition en elle-même, qui peut être vraie en un certain ſens, & l'eſprit de la propoſition, c'eſt-à-dire, le ſens dans lequel Hobbes l'entend, ſens qui ſe manifeſte par les preuves qu'il en apporte, & par les conſéquences qu'il en déduit, dont l'enſemble forme ce ſyſtême monſtrueux, que l'Auteur de l'Eſprit des Loix rejette avec une ſi juſte indignation.

La premiere preuve eſt que la Nature a donné à tous un droit illimité ſur toutes choſes, & envers tous. Ce

qu'il prétend prouver par ce raiſonnement : chacun a droit de ſe conſerver. Donc il a droit d'uſer de tous les moyens néceſſaires pour cette fin ; or les moyens néceſſaires ſont ceux que chacun eſtime tels en ce qui le touche. Donc chacun a droit de faire, & de poſſéder tout ce qu'il jugera néceſſaire à ſa conſervation, & par conſéquent la juſtice, ou l'injuſtice d'une action dépendent du jugement de celui qui la fait, ce qui le tirera toujours hors de blâme, & juſtifiera ſon procédé.

La Nature, dit-il encore, a donné à chacun de nous égal droit ſur toutes choſes. Je veux dire que dans un état purement naturel, & avant que les hommes ſe fuſſent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions, il étoit permis à chacun de faire tout ce que bon lui ſembloit contre qui que ce fût, & chacun pouvoit poſſéder, ſe ſervir, & jouir de tout ce qui lui plaiſoit. Hobbes éclaircit encore ſa penſée par cette remarque : il faut entendre ceci de cette ſorte, qu'en l'état de Nature il n'y a

point d'injure en quoi qu'un homme faſſe contre quelqu'autre.

Il ajoute néanmoins, „ non qu'en cet „ état là il ſoit impoſſible de pécher con- „ tre la Majeſté Divine, & de violer les „ Loix naturelles, mais de commettre „ quelque injuſtice envers les hommes, „ cela ſuppoſe qu'il y ait des Loix hu- „ maines, qui ne ſont pourtant pas en- „ core établies dans l'état de Nature „ dont nous parlons. "

On fit cette objection à Hobbes: ſi quelqu'un commet un parricide, ne fait-il point de tort à ſon Pere? A quoi il répondit, qu'on ne peut pas concevoir qu'un enfant ſoit dans un état purement naturel, à cauſe que dès qu'il eſt né, il eſt ſous la puiſſance, & ſous le commandement de celui à qui il doit ſa conſervation.

La ſeconde raiſon que Hobbes apporte de ſon ſentiment, c'eſt que dans l'état de Nature tous les hommes ſont portés à ſe craindre, crainte qui provient de ce qu'ils ont tous un pouvoir égal de ſe nuire.

Il prétend de plus que la volonté de

nuire en l'état de Nature, eſt auſſi en tous les hommes; mais ajoute-t-il, elle ne procede pas toujours d'une même cauſe, & n'eſt pas toujours également blâmable. Il y en a qui reconnoiſſant notre égalité naturelle, permettent aux autres tout ce qu'ils ſe permettent à eux-mêmes; & c'eſt-là vraiment un effet de modeſtie, & de juſte eſtimation de ſes forces. Il y en a d'autres, qui s'attribuant une certaine ſupériorité veulent que tout leur ſoit permis, & que tout l'honneur leur appartienne, en quoi ils font paroître leur arrogance: en ceux-ci donc la volonté de nuire naît d'une vaine gloire, & d'une fauſſe eſtimation de ſes forces: en ceux-là elle procede d'une néceſſité inévitable de défendre ſon bien, & ſa liberté contre l'inſolence de ces derniers.

Il me paroit qu'il n'eſt pas difficile de détruire ce ſyſtême par les principes mêmes de ſon Auteur.

Le droit illimité de toutes choſes, & contre tous, eſt une chimere. Tout droit combattu par un droit contraire, & égal devient nul. J'ai le droit d'exiger

ger cent écus de mon voiſin ; mon voiſin a le droit d'exiger cent écus de moi. Cela veut dire, que ces deux droits ſe détruiſent ; ou pour faire un cas plus précis, ſi un Blanc a le droit de réduire un Négre en eſclavage, & ſi ce Négre a un même droit d'y réduire le Blanc, il eſt évident que ces deux droits ſe heurtant en ſens contraire avec des forces égales, ſe réduiſent à rien. Il en eſt de même de ce droit illimité ſurtout, que l'Auteur admet dans l'état de Nature. Ce droit conſidéré dans chaque individu eſt combattu par un droit contraire, & égal dans chaque autre individu ; c'eſt donc un droit nul, & chimérique. On peut encore ajouter que ce prétendu droit ne ſerviroit qu'à mettre les hommes dans la poſition la plus déſavantageuſe, les uns à l'égard des autres. Car chaque individu n'auroit que ſon droit pour lui, & il auroit contre lui le droit de tous les autres individus.

C'eſt ce que l'Auteur lui-même a été forcé de reconnoître n. XI. „ Il n'a pas „ été expédient pour le bien des hommes

„ qu'ils euſſent en commun ce droit ſur „ toutes choſes. Car il leur fut demeuré „ inutile, tel étant l'effet de cette puiſ- „ ſance, que c'eût été preſque de même „ que s'ils n'en euſſent eu aucune com- „ munication, puiſque dans l'uſage ils „ n'en euſſent pu tirer aucunes préroga- „ tives. A la vérité chacun eût bien pu „ dire de toutes choſes : *cela m'appartient*; „ mais la poſſeſſion n'eût été pas ſi aiſée, „ à cauſe que le premier venu, jouiſſant „ du même droit, & avec une force „ égale eût eu de pareilles prétentions, „ & ſe la fut appropriée avec une au- „ torité ſemblable. " Or quoi de plus inutile que d'imaginer pour l'état de Nature une eſpece de droit, que la conſtitution eſſentielle de l'état de Nature doit rendre néceſſairement inutile?

2. Il eſt également aiſé de démontrer par les principes de l'Auteur, que ce prétendu droit ne ſauroit être un droit. Il avoue que ce qui conſtitue un droit, c'eſt la conformité à la droite raiſon. Or loin que ce prétendu droit de tous ſur toutes choſes ſoit conforme à la droite raiſon, au

contraire il reconnoit que ce droit & l'état de guerre, qui en eſt une ſuite néceſſaire, tend viſiblement à la deſtruction du Genre-humain, & de chaque homme en particulier, & qu'ainſi la droite raiſon dicte à tous les hommes qu'il faut renoncer à ce droit pernicieux. „ Celui qui eſtimeroit, dit-il n. „ 13., qu'il faut demeurer en cet état, „ auquel toutes choſes ſont permiſes à „ tous, ſe contrédiroit ſoi-même; car „ chacun déſire par une néceſſité natu- „ relle ce qui lui eſt bon, & il n'y a „ perſonne qui puiſſe eſtimer que cette „ guerre de tous contre tous, attachée „ néceſſairement à l'état naturel, ſoit „ une bonne choſe.

Peut-on reconnoître le moindre veſtige de conformité à la droite raiſon dans ce qui tend à la deſtruction du Genre-humain, & de chaque homme en particulier, dans un droit que la ſaine raiſon conſeille de renoncer, qu'on ne ſauroit vouloir retenir ſans ſe contredire ſoi-même, & agir contre l'inclination naturelle qui tend au bien?

Mais, dit Hobbes, chacun a droit

de ſe conſerver. Donc il a droit à tous les moyens néceſſaires pour cette fin. On répond qu'il a droit d'uſer de tous les moyens, *conformément à la droite raiſon*, & non autrement. Un homme dans l'état de Nature trouve ſur ſon chemin des arbres chargés de fruits. Il ne fera rien contre la droite raiſon, en cueillant ce qui peut lui être néceſſaire pour ſa ſubſiſtance : mais ſi follement épris du principe d'Hobbes, il ſe diſoit en lui-même, *toutes choſes m'appartiennent*, & qu'en conſéquence de ce Principe il ſe mit à détruire ce qu'il ne pourroit emporter, & qui pourroit ſervir à la ſubſiſtance des autres, il agiroit certainement contre la droite raiſon, Hobbes paroit n'en pas diſconvenir. Donc cet homme n'auroit aucun droit d'en agir ainſi.

Mais dans l'état de Nature les moyens néceſſaires à la conſervation ſont ceux que chacun eſtime tels. On répond encore que ce ſont ceux que chacun eſtime tels, conformément à la droite raiſon, & non autrement. On dira que dans l'état de Nature chacun eſt ſon

propre Juge, & ne reconnoit point de ſupérieur. Gliſſons ſur cette propoſition : que s'enſuivra-t-il ? Dira-t-on, que tout eſt permis, ſelon la droite raiſon, & devant Dieu, à celui qui ne reconnoit point de ſupérieur ?

La conſéquence que l'Auteur tire de ces principes n'eſt ni moins abſurde, ni moins contradictoire. Il prétend qu'avant que les hommes ſe fuſſent liés par des conventions, il étoit permis à chacun de faire tout ce que bon lui ſembloit contre qui que ce fût. Il ajoute que quoiqu'en ce cas on put pécher contre la Majeſté de Dieu, & les Loix naturelles, on ne commettroit cependant aucune injuſtice envers un autre homme, parce que l'injuſtice ſuppoſe des Loix humaines.

Tout ceci eſt faux, & contradictoire. On ne peut regarder comme permis ce qu'on n'a pas droit de faire. On n'a droit de faire que ce qui eſt conforme à la droite raiſon. Donc on ne peut regarder comme permis que ce qui eſt conforme à la droite raiſon ; or avant toute convention un homme

robuſte, qui pour s'épargner la peine de faire quatre pas, raviroit à un vieillard infirme quelques fruits qu'il auroit cueillis avec beaucoup de peine, agiroit contre la droite raiſon, en prenant avec violence un moyen ſi peu néceſſaire pour ſa conſervation. Il eſt donc faux que dans l'état de Nature il ſoit permis (en prenant même ce mot, ſuivant les définitions de l'Auteur) à tout homme de faire tout ce que bon lui ſemble à l'égard de tout autre homme.

L'Auteur, dira-t-on, avoue que cet homme pécheroit contre les Loix naturelles; & il ne prétend autre choſe, ſinon qu'il ne commettroit pas une injuſtice à l'égard du vieillard infirme, & qu'il ne lui feroit pas une injure, n'y aiant aucune convention entr'eux.

Foible reſſource. Hobbes reconnoit qu'une Loi naturelle, antérieure aux conventions, oblige à garder ce dont on eſt convenu; cette Loi naturelle, qui prête la force aux conventions, n'en dérive pas. Ce n'eſt pas la ſimple convention, c'eſt cette Loi naturelle qui

donne à un homme le droit d'exiger ce qu'on lui a promis. L'infraction d'une promeſſe eſt donc une injure en tant qu'elle s'oppoſe à cette Loi naturelle, qui donne le droit d'exiger ce qui a été promis. Or la Loi naturelle antérieurement à toute convention, donne à tout homme un véritable droit à ſa conſervation. Hobbes en convient. Ce qui bleſſe ce droit, eſt donc une infraction viſible de la Loi naturelle dont il dérive; c'eſt donc une injuſtice, & une injure proprement dite.

3. Hobbes convient que dans l'état de Nature les enfans ſe trouvent auſſi-tôt qu'ils ſont nés, ſous la puiſſance de leurs Meres. Mais il n'établit cette dépendance des enfans que ſur le pouvoir qu'ont les Meres de les élever, ou de les détruire. Il eſt étonnant que Hobbes ait pu traiter d'une maniere ſi ſéche, & ſi triſte un ſujet ſi propre à exciter les plus tendres émotions dans un cœur ſenſible. Il forme entre la Mere & ſon enfant une ſociété, où les liens du ſang, la tendreſſe naturelle, l'affection filiale, l'éducation rélative à la

raiſon, & aux mœurs, l'ordre de la providence n'entrent pour rien. Le pouvoir de conſerver pour ſon uſage, ou de maſſacrer pour ſon plaiſir, voilà qui fait tout; on diroit que l'Auteur n'a jamais ſu qu'une Mere aime ſes enfans: une Mere de famille n'eſt à ſes yeux qu'une marchande d'eſclaves, qui achete des Négrillons ſur les Côtes de Guinée.

Si une bienveillance réciproque eſt l'effet naturel des premieres impreſſions que l'état de famille reveille dans tous les cœurs; s'il eſt vrai d'ailleurs que la Nature ait placé dans tous les hommes le ſentiment de la pitié, & de la commiſération; il n'en faut pas davantage pour dévoiler le foible de la ſeconde raiſon, par laquelle Hobbes prétend rapporter l'état de guerre aux premieres impreſſions de la Nature.

Cette raiſon n'eſt autre que la crainte, & la volonté réciproque de ſe nuire, que l'Auteur attribue à tous les hommes dans l'état de Nature. Nous remarquerons d'abord que l'Auteur préſente cette théſe ſous un faux jour,

capable d'éblouir, de pervertir ce qu'elle peut avoir de vrai, & de donner lieu à des conſéquences auſſi fauſſes, que dangereuſes.

Que la crainte réciproque, & la volonté de nuire dût s'introduire fort aiſément dans l'état de Nature; c'eſt ce que perſonne ne conteſte, ſi l'on excepte le ſeul Auteur d'Emile.

Mais il importe extrêmement de déterminer d'où peut venir cette crainte, & cette volonté de nuire. Vient-elle des premieres impreſſions de la Nature? En ce cas il faudra exclure de l'état de Nature ces ſentimens de bienveillance qui lient les époux entr'eux, qui attachent les Peres & les Meres à leurs enfans, & les enfans à leurs Peres & Meres; il faudra bannir de tous les cœurs la pitié, dont l'objet eſt d'intéreſſer tout homme en faveur de tout autre homme, & en général tous ces ſentimens prévenans d'humanité, qui ſont le germe & le fondement de toutes les vertus ſociales: il faudra en un mot détruire la Nature de l'homme, & en conſervant la même forme, y ſubſtituer

la Nature du tigre, de cette bête féroce, & indomptée, qui ne diſtingue ni la main qui la flatte, ni celle qui la frappe, qui s'irrite à la vue de tout être vivant, & ne reſpire que le carnage, & la deſtruction. Tel n'eſt point l'homme. Les premieres impreſſions qu'il reçoit de la Nature, ſont des impreſſions de bienveillance paternelle, filiale & conjugale, qui tendent manifeſtement à la paix; ſi les hommes ſuivoient conſtamment ces premieres impreſſions, le Genre-humain jouiroit inaltérablement de cette concorde, & de cette union que l'on voit régner encore aujourd'hui en tant de familles chez les peuples civiliſés, & chez les peuples ſauvages.

Malheureuſement ces premieres impreſſions ne ſubſiſtent pas toujours. La concurrence des intérêts, la rivalité, la jalouſie, mille paſſions particulieres les altérent, & les défigurent. Telle eſt la ſource de cette volonté de nuire, qui ne ſe manifeſte que trop parmi les hommes, par les maux qu'ils ſe cauſent.

N'attribuons donc point à la Natu-

re ce qui n'eſt que l'effet de la perverſité accidentelle des individus. Hobbes ne peut s'empêcher de reconnoître que la volonté de nuire ne commence point d'elle-même dans ces hommes modeſtes, qui reconnoiſſant l'égalité de Nature, permettent aux autres ce qu'ils ſe permettent à eux-mêmes. Elle commence dans ces hommes arrogans, qui, fiers de la ſupériorité qu'ils s'attribuent, pleins de confiance en leurs forces, veulent au préjudice des autres que tout leur ſoit permis, & que tout leur appartienne. Il eſt vrai qu'il ajoute, que les hommes modeſtes ne ſont pas exemts de la volonté de nuire par la néceſſité de ſe défendre contre les attentats de ces inſolens. Mais premiérement la volonté de ſe défendre n'eſt pas abſolument la volonté de nuire. En ſecond lieu, quand les hommes modeſtes auroient la volonté de nuire aux arrogans par la néceſſité de ſe défendre, ils n'auroient point cette volonté entr'eux. En troiſieme lieu, la modeſtie étant fondée, ſelon Hobbes, ſur la connoiſſance de l'égalité de Nature, con-

noiſſance très-naturelle à l'homme, on ne peut conteſter que la diſpoſition à la modeſtie ne ſoit plus conforme aux premieres impreſſions de la Nature, que l'arrogance, qui eſt fondée ſur un faux jugement, & ſur une fauſſe eſtimation de ſes forces; & comme la volonté de ſe nuire n'affecte point les hommes modeſtes, il faut avouer que les premieres lueurs de la raiſon, qui font connoître l'égalité de Nature entre les hommes, connoiſſance qui eſt le fondement de la modeſtie, tendent par une liaiſon néceſſaire à bannir l'état de guerre, & à maintenir la concorde, & la paix.

Mais les hommes ſont extrêmement ſujets à ces faux jugemens, qui font éclore l'arrogance, & la témérité. Cette injuſte ſupériorité auroit certainement lieu dans l'état de Nature, elle y ſeroit même d'autant plus violente, & d'autant plus dangereuſe, que l'inégalité du pouvoir phyſique, dont nous avons dévoilé les ſources en cet état, n'y ſeroit aucunément balancée par l'inégalité du pouvoir politique. En vain

Rouſſeau (*Diſc. de l'ineg. p.* 76.) a prétendu bannir de l'état de Nature toute cauſe de querelle, & de diſſention. Il n'a pu y réuſſir qu'en ſuppoſant que les hommes meneroient en cet état une vie ſi ſolitaire, qu'un homme rencontreroit peut-être à peine un autre homme deux fois en ſa vie, ſans ſe connoître, & ſans ſe parler. Il ajoute que les hommes n'ayant aucune correſpondance entr'eux, ne connoîtroient par conſéquent ni la vanité, ni la conſidération, ni l'eſtime, ni le mépris. Il ne faut qu'un mot pour confondre ces puérilités; les hommes dans l'état de Nature ſont, de l'aveu de l'Auteur, dans une indiſpenſable néceſſité d'imiter, & d'obſerver l'inſtinct des animaux, (*p.* 17.) de ſe meſurer avec eux, & d'en faire des comparaiſons relativement à la force, & à l'adreſſe. Donc ils pourront auſſi s'obſerver, & ſe meſurer entr'eux, comparer leur force, leur adreſſe, leur agilité. En faut-il davantage pour donner naiſſance à la vanité, à la conſidération, à l'eſtime, au mépris, & à toutes les ſuites que ces paſſions, & ces ſentimens peuvent

avoir dans les hommes, qui ne ſont contenus par aucune autorité? Ici ſe préſente un contraſte bizarre entre nos deux Philoſophes. Tous deux entreprennent de créer l'homme, mais chacun, ſuivant ſon caractere, & ſa façon de penſer. L'un & l'autre le dépouillent également de l'humanité; mais Hobbes en fait un Tigre; Rouſſeau en fait un Hibou. Concluons que les inclinations générales, & primitives que l'homme apporte en naiſſant, tendent à la bienveillance, à la concorde, & au bien commun du Genre-humain; puiſque le Genre-humain ne ſubſiſte que par la propagation de l'état de famille.

Que ces inclinations générales & primitives ſont ſouvent combattues par les paſſions particulieres, que mille occaſions peuvent faire naître, & qui ſément la diſcorde, & l'inimitié entre les hommes.

Que l'état de guerre, ſuite inévitable de ces paſſions particulieres, ſeroit affreux dans l'état de Nature, où rien ne pourroit en ralentir la fureur, la continuité, l'univerſalité. Que par con-

ſéquent la Nature, & la Raiſon invitent également les hommes à un ordre, & à une forme de ſociété politique, capable d'arrêter ce débordement, de modérer l'inégalité du pouvoir phyſique, & d'aſſûrer à tous, & à un chacun les droits acquis par l'égalité de Nature.

Si la Loi naturelle porte tous les hommes à prendre les moyens néceſſaires pour ſe conſerver, ſi cette conſervation ne peut jamais être ni longue, ni tranquille, ni aſſurée dans l'état de Nature; ſi la Raiſon invite les hommes à la paix, & à l'exercice des vertus ſociales, conformes aux premieres impreſſions que l'homme apporte en naiſſant; concluons que la Loi naturelle, & la Raiſon portent les hommes à une forme de ſociété, ſans laquelle ils ne ſauroient jouir de ces avantages.

Voyez encore ce bon vieillard, cet ancien Pere de famille, qui maintient la concorde, & la paix dans toutes les familles de ce Canton champêtre, & iſolé. Une certaine impreſſion de

bon ſens, & d'équité, porte tous les habitans à ſe ſoumettre à ſon arbitrage, & à ſes déciſions: l'autorité dont il jouit n'eſt fondée que ſur cette ſoumiſſion de fait, & perſonne ne ſonge à la lui conteſter. Voilà une premiere ébauche de la ſociété politique; un ſimple conſentement tacite dans l'état de Nature, ſuffiroit pour la rendre réguliere, & parfaite. Tel a été originairement en quelque cas le paſſage naturel, & inſenſible de l'état de famille à l'état de ſociété civile.

DISCOURS

# DISCOURS IV.

## *L'homme auroit-il dans l'état de Nature les notions morales du Juſte, & de l'Injuſte?*

L'Auteur d'Emile prétend que dans l'état de Nature les hommes n'avoient pas la moindre notion du mien, (*p.* 76.) & du tien, ni aucune véritable idée de la juſtice; qu'ils regardoient les violences qu'ils pouvoient eſſuyer de la part des autres, comme un mal, & non comme injure: qu'ils n'étoient ni bons, ni méchans, & n'avoient ni vices, ni vertus. (*p.* 63.)

D'un côté rien de plus inutile que de diſcuter ce qui pouvoit arriver, ou ne pas arriver dans un état qui n'exiſte nulle part, & qui n'a peut-être jamais exiſté d'une maniere permanente en aucun coin de l'Univers. De l'autre il eſt utile de faire voir que l'idée morale du juſte, & de l'injuſte, eſt tel-

lement à la portée de l'eſprit humain, qu'il n'eſt aucun état ſur la terre où l'homme en puiſſe être entiérement dépourvu. C'eſt-ce ſous ce point de vue que j'entame la queſtion.

Je ne me propoſe pas ici d'établir les fondemens de la diſtinction du juſte, & de l'injuſte, mais ſeulement de faire voir que la moindre réflexion ſur les accidens les plus communs de la vie, eſt plus que ſuffiſante pour reveiller cette idée dans l'eſprit de tous les hommes, & les mettre en état d'en faire l'application du moins au cas les plus ſimples.

Je me ſervirai pour cet effet de quelques principes de l'Auteur (*p.* 30.)

1. Ce n'eſt pas par le ſimple inſtinct que l'homme eſt déterminé à ſes opérations comme les animaux ; mais il ſe détermine lui-même, & choiſit, ou rejette par un acte libre.

2. L'homme qui ſe détermine de ſon choix à une action, eſt auteur de ſon action, il en eſt reſponſable, & elle lui eſt imputable en bien, ou en mal. Rien de plus évident que ce

principe, d'où dérive l'idée de la moralité.

3. L'homme le plus ſauvage eſt capable de ſentir le bien, ou le mal qu'on lui fait.

Faiſons l'application de ces principes à quelque cas très-poſſible dans l'état de Nature. Un vieillard infirme emporte un liévre qu'il a eu le bonheur d'attraper dans un piége. Un jeune Chaſſeur le rencontre ſur ſon chemin, jette les yeux ſur le liévre, & le trouvant à ſa bienſéance étend la main pour le prendre. Le vieillard retire ſa proie, le jeune homme irrité de ſa réſiſtance le frappe, le jette par terre, & lui arrache ſon liévre. Survient un autre ſauvage plus robuſte encore, qui voyant le vieillard étendu par terre, & noyé dans ſes pleurs, le releve, le conſole, réprend le liévre des mains du raviſſeur, & le rend au vieillard éploré. Plaçons à quelque pas de-là un ſpectateur, qui, ſans connoître les trois hommes, ni être connu d'eux, ait été par hazard témoin de la double ſcene qui s'eſt paſſée ſous ſes yeux.

Ce ſpectateur a vu le mal que le Chaſſeur a cauſé au vieillard en le frappant, & lui arrachant ce qu'il avoit pris pour ſa ſubſiſtance.

Il a vu que le Chaſſeur s'eſt déterminé par un choix volontaire, & de propos délibéré à cette action. Ou pour mieux dire, il ſait par ſa propre expérience que c'eſt ainſi que les hommes ſe déterminent aux actions qu'ils font.

Il ſent par conſéquent que le mal, que le vieillard a reçu, eſt imputable au Chaſſeur, comme à celui qui en a été l'auteur par un acte libre de ſa volonté.

Il ſent que le Chaſſeur a violé par cette action le droit que chaque homme s'attribue dans l'état de Nature, de retenir ce qu'il a pris, & ce qui lui eſt néceſſaire pour ſa ſubſiſtance, & qu'ainſi le Chaſſeur a fait au vieillard ce que perſonne ne voudroit qu'on lui fît à lui-même.

Il plaint l'infortune du malheureux, & ſent la plus vive indignation contre le procédé de l'agreſſeur.

Or une action, par laquelle on cauſe du mal à autrui, en le frappant & le dépouillant d'une choſe qu'il a droit de retenir ; une action, par laquelle on cauſe ce mal volontairement, & de propos délibéré, & qui excite la plus vive indignation dans le ſpectateur le plus indifférent, eſt ce qu'on appelle une action injuſte, une injure proprement dite. Il faut peut-être un peu de philoſophie pour démêler ces idées, il n'en faut point pour les ſentir.

D'un autre côté l'empreſſement ſecourable de l'autre ſauvage à relever le vieillard abattu, à le conſoler dans ſa diſgrace, & à lui faire rendre ce qui lui appartenoit, n'a pu qu'exciter dans le cœur du ſpectateur une douce émotion de complaiſance, & de ſatisfaction.

Le procédé du ſauvage raviſſeur, & celui du ſauvage bienfaiſant, ſont faits pour produire dans tous les eſprits des ſentimens non moins différens que le ſont les ſenſations du chaud, & du froid que l'on éprouve à l'approche du feu, & par le contact de la glace.

Le ſauvage raviſſeur eſt abhorré, il viole un droit que chacun ſent lui appartenir, il traite les autres comme perſonne ne veut être traité, il devient ainſi l'ennemi de l'humanité. Sa conduite eſt manifeſtement contraire à cette pitié que la Nature a inſpiré à tous les hommes. Voilà l'homme injuſte.

Le ſauvage bienfaiſant eſſuie les pleurs d'un malheureux, il compatit à ſa miſere; ſon procédé eſt parfaitement conforme à cette commiſération, qui nous identifie avec tous nos ſemblables; il agit envers autrui, comme chacun voudroit qu'on agit envers lui. C'eſt un ami de l'humanité. Quel eſt le ſauvage qui puiſſe méconnoître la différence de ces deux caracteres, & qui puiſſe par conſéquent ne pas ſentir l'impreſſion du juſte, & de l'injuſte?

Le ſauvage raviſſeur a fait un acte injuſte, en dépouillant le vieillard de ſa ſubſiſtance. L'autre a fait un acte de juſtice en la faiſant rendre. C'eſt-ce que marque l'horreur qu'inſpire l'action du premier, & l'approbation que l'acte du ſecond s'eſt attirée: point de ſau-

vage ſi agreſte qui puiſſe juger autrement. Il reconnoit donc que la proie appartenoit au premier poſſeſſeur, & non au ſecond. Voilà l'idée de la propriété, du mien, & du tien, très-nettement établie.

En un mot, l'homme ne peut que ſentir la différence du bien, & du mal qu'il fait, ou qu'il reçoit, & comme agent libre il ne peut s'empêcher de reconnoître que ce bien, ou ce mal eſt imputable à celui qui le cauſe volontairement. Voilà l'idée, & le fondement de la moralité. Ainſi l'homme le plus ſauvage peut avoir la notion du bien, & du mal moral, & des premiers devoirs moraux, qui lient les hommes entr'eux.

Ces idées ſont ſi peu abſtruſes qu'elles ſe trouvent communément dans les enfans. Voyez cette troupe d'enfans, qui s'amuſent au tour de cette maſſe de terre glaiſe; ils en tirent des morceaux que chacun façonne à ſon gré, chacun ſe regarde comme le maître du petit ouvrage qu'il a formé: ſi un de ſes camarades veut le lui arracher,

tous les autres lui donneront tort. Que l'on propoſe un prix pour une courſe, ou tout autre exercice que ce ſoit, les enfans connoîtront fort bien celui qui a mérité le prix : qu'on le donne à un autre, tous ſe récriéront ſur l'injuſtice ; ce cri n'eſt pas un ſimple effet des leçons qu'ils ont reçues.

Que ſignifie donc cette phraſe énigmatique de l'Auteur d'Emile, que les ſauvages ne ſont pas méchans, (*p.* 67.) préciſément parce qu'ils ne ſavent pas ce que c'eſt qu'être bons ? Veut-il parler des ſauvages qui exiſtent dans la Nature, ou des ſauvages qui n'exiſtent que dans ſes Livres ? S'il parle des premiers, ſa propoſition eſt contrédite par les faits. Les ſauvages que nous connoiſſons, ſavent être bons, & méchans. Généralement ils ſont doux avec leurs amis, cruels envers leurs ennemis. S'il parle des ſauvages de ſa création, ſa propoſition eſt contrédite par ſes propres principes. Le ſentiment de la pitié eſt très-vif dans les ſauvages ; mais le ſeul ſentiment de la pitié ne ſuffit pas pour déterminer l'homme à ſecourir

un malheureux. Il faut qu'il y concoure par un acte libre de ſa volonté ; l'homme, qui par le choix de ſa volonté, ſeconde le mouvement naturel de la pitié eſt un homme bon : celui qui s'y refuſe eſt méchant. Il n'y a point là de myſtere, il ne faut qu'un peu d'analyſe pour faire diſparoître la magie ſéduiſante de ces phraſes pompeuſes, qui rempliſſent l'oreille, étonnent l'imagination, & ne diſent rien à l'eſprit.

L'Auteur ne ſe borne pas à faire des énigmes. (*p.* 75.) Le voici créateur d'un nouvel axiome de morale, qui en bleſſant la raiſon ne peut que révolter tout homme qui conſerve encore quelque reſte de Chriſtianiſme. „ C'eſt la pitié, dit-il *p.* 75., qui au „ lieu de cette maxime ſublime de mo- „ rale raiſonnée : *Fais à autrui comme* „ *tu veux qu'on te faſſe*, inſpire à tous „ les hommes cette autre maxime de „ bonté naturelle, bien moins parfaite, „ mais plus utile peut-être que la pré- „ cedente : *Fais ton bien avec le moin-* „ *dre mal d'autrui qu'il eſt poſſible.* “

Le nouveau Moraliſte avoit ſans doute

oublié que la Maxime auſſi ſimple que ſublime : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te faſſe*, a été conſacrée par la bouche même du Sauveur des humains : ſans un tel oubli peut-on ſuppoſer qu'un mortel oſât ſubſtituer ſes maximes aux Oracles de la Sageſſe Eternelle, & les propoſer comme étant peut-être plus utiles ? L'idée ſeule d'un ſi exécrable blaſpheme n'auroit pu ſe préſenter à ſon eſprit, ſans le glacer d'effroi, & lui faire tomber la plume des mains. Mais je ne veux point employer ici contre l'Auteur les principes de la Religion, je ne veux lui oppoſer que ſes propres diſcours, & ce ſont ſes diſcours mêmes qui vont le confondre.

La Maxime Evangelique : *Fais a autrui ce que tu veux qu'on te faſſe*, eſt l'expreſſion la plus naïve de la pitié naturelle. La nouvelle Maxime : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il eſt poſſible*, eſt le langage non de la bonté naturelle, mais d'une juſtice fauſſement raiſonnée.

Oui, l'effet naturel, inſéparable de la pitié, eſt d'identifier tout homme

avec tout autre homme: (*p.* 72.) l'effet propre de cette identification, eſt de ſe mettre à la place de celui qui ſouffre. Celui qui ſouffre veut qu'on le ſecoure: celui qui s'identifie avec ſon ſemblable, veut ainſi qu'on lui faſſe ce qu'il voudroit qu'on lui fît à lui-même. C'eſt donc la pitié même qui parle, en diſant: *Fais à autrui ce que tu veux qu'on te faſſe.*

Mais la bonté naturelle ne dit point à l'homme: *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il eſt poſſible*; premiérement, la bonté eſt un ſentiment qui porte l'homme à s'identifier avec ſon prochain. Or la nouvelle Maxime ne porte point l'empreinte de cette identification, elle réplie l'homme ſur lui-même: *Fais ton bien*, & ne jette qu'un coup d'œil très-indirect ſur le reſte, *avec le moindre mal d'autrui qu'il eſt poſſible*, ce n'eſt là ni l'objet, ni le langage de la bonté: il ne faut pas un grand effort de bonté pour ne pas faire beaucoup de mal aux autres, pourvu qu'on faſſe ſon bien à ſon aiſe.

Secondement, ſi cette Maxime ve-

noit de la Nature, il faudroit dire que le Genre-humain eſt tellement conſtitué, que par la Loi de Nature un homme ne pourroit ſe procurer ſa ſubſiſtance, & ſon bien qu'en cauſant quelque dommage aux autres. Car les penchans que la Nature met dans les êtres ſont parfaitement aſſortis aux fonctions, auxquelles ils ſont deſtinés par l'ordre même, & la Loi de la Nature. Par-là il eſt aiſé de concevoir que la nouvelle Maxime ſeroit celle que la Nature inſpireroit aux loups, relativement aux brebis; ſi les loups & les brebis avoient de la raiſon: Loups, vous ne pouvez vivre ſans tuer des brebis, tuez-en donc pour votre beſoin, mais n'en tuez que ce qu'il vous faut, & le moins qu'il vous eſt poſſible. Il n'en eſt pas ainſi de l'homme, relativement à l'homme. Habitans de la terre les hommes trouvent dans ſa fécondité tout ce qui leur eſt néceſſaire pour leur ſubſiſtance. Doués d'intelligence, & de raiſon les hommes ſont faits pour vivre enſemble. Sous ce double rapport la Nature leur inſpire deux Maximes, qui renfer-

ment toutes les vertus ſociales, qui forment la législation la plus univerſelle, & la plus complète, & dont l'exacte obſervation feroit le bonheur du Genre-humain. *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fit. Faites à autrui ce que vous voudriez que l'on vous fit.* Fidele à la premiere Maxime, tout homme s'abſtiendra d'attenter à la vie, à la ſubſiſtance, au légitime exercice de la liberté de tout autre homme. Fideles à la ſeconde Maxime, les hommes ſe prêteront une main ſecourable dans leurs beſoins; ces ſecours réfléchis, & multipliés produiront pour tous un fond inépuiſable d'avantages, & de reſſources, & chacun fera réellement ſon propre bien, en travaillant efficacement aux biens des autres. Telle ſeroit la ſociété, ſi les hommes ſuivoient les premieres impreſſions de la Nature. Les paſſions particulieres ne tardent pas à en troubler l'ordre, & la paix. Le pareſſeux trouve plus commode de ravir à ſon voiſin la ſubſiſtance qu'il ne veut pas ſe procurer

par ſon travail. L'injuſte aime à faire parade de ſa force en opprimant le plus foible. Pour ſe mettre à couvert de ces inſultes la raiſon dicte cette autre Maxime, qu'il eſt permis d'uſer de la force pour répouſſer la violence d'un injuſte agreſſeur, en uſant de cette force avec modération, & autant qu'il eſt néceſſaire pour écarter l'injure, & pourvoir convenablement à ſa propre ſûreté. Cette Maxime de juſtice raiſonnée ne permet pas de nuire au prochain dans la vue de faire ſon bien, avec la précaution ſeulement de ne pas faire plus de mal qu'il n'en faut pour ſe procurer l'avantage qu'on ſouhaite, elle permet ſeulement de ſe défendre contre une attaque injuſte, dont l'agreſſeur peut toujours ſe déſiſter. Ainſi la Nature & la Raiſon tendent toujours au bien, & jamais au mal.

Ces idées ſi conformes au bon ſens ne ſont pas celles d'un homme qui a d'autant d'eſprit que l'Auteur d'Emile. Mais cet Auteur en combattant le principe de Hobbes, & donnant à ſon ordinaire dans l'excès oppoſé, prétend

que l'état de Nature eſt un état de paix inaltérable, parce qu'en cet état les hommes n'ont que très-peu de beſoins, qu'ils ont toujours ſous la main de quoi les ſatisfaire, & que la ſimplicité de leur vie uniforme, & ſolitaire n'eſt point faite pour exciter ces paſſions vives, & tumultueuſes, qui portent le trouble, & la guerre chez les peuples civiliſés. Dans une telle ſituation il eſt clair que chaque homme fait ſon bien, ſans être jamais dans le cas de faire du mal à ſes ſemblables. L'homme naturel ſe raſſaſie ſous un chêne, ſe déſaltere au premier ruiſſeau, trouve ſon lit au pied du même arbre qui lui a fourni ſon répas, & voilà ſes beſoins ſatisfaits. Or cet état eſt ſelon l'Auteur, celui dans lequel l'homme ſe trouve placé par l'inſtitution même de la Nature. D'où il ſuit que ſuivant le plan, & l'ordre de la Nature, le Genre-humain eſt tellement conſtitué, que chaque homme eſt dans le cas de faire ſon bien, ſans cauſer le moindre mal aux autres. Il eſt donc contradictoire que la Nature inſpire aux hommes une

maxime, qui ſuppoſeroit que l'homme, ſortant de ſa main, ne put faire ſon bien qu'en cauſant quelque mal aux autres.

Revenons aux anciennes Maximes, *ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fut fait : Faire à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fit.* Ces Maximes ſont ſenties de tout le monde. Interrogez le Caffre, & le Lapon, le Chinois, & le Mexicain, l'Européen, & le Caribe; leur réponſe ſera la même ſans être concertée : tous les hommes ont donc l'idée de la différence morale du juſte, & de l'injuſte. Or ce que l'on trouve dans le cœur de tous les hommes, vient de la Nature, qui eſt commune à tous, & non de l'éducation qui varie ſuivant les lieux, & les tems.

Telle eſt, dit avec raiſon l'Auteur d'Emile, (*p.* 71.) la force de la pitié naturelle que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à la détruire, puiſqu'on voit tous les jours dans nos ſpectacles s'attendrir, & pleurer aux malheurs d'un infortuné, tel, qui, s'il étoit

étoit à la place du tyran aggraveroit encore les tourmens de ſon ennemi. On en peut dire autant de l'impreſſion que fait dans les ſpectacles le contraſte du vice, & de la vertu ſur les ames les plus corrompues. L'homme vertueux intéreſſe & ſe fait aimer; le méchant, & le vicieux révoltent, & n'inſpirent que de l'horreur, & du mépris. Dans le commerce de la vie le méchant ne voudroit ni ſe fier, ni avoir à faire à un homme qu'il ſauroit être auſſi méchant que lui. Deux perfides, deux traitres qui ſe connoiſſent bien, peuvent ſe lier pour quelque intérêt commun: mais à coup ſûr ils ne s'aimeront, ni ne s'eſtimeront.

Le caractere de l'honnête homme, & celui du fripon n'excitent pas les mêmes ſentimens dans ceux qui les connoiſſent. On approuve le premier, on l'aime, on le reſpecte: On blâme le ſecond, on le haït, on le mépriſe. Il ne nous eſt pas libre de les enviſager autrement. La différence du juſte, & de l'injuſte ſe manifeſte donc par la différente maniere dont l'un & l'au-

tre nous affecte. Le juſte ſe fait approuver ; l'injuſte ſe fait blâmer malgré que nous en aions. Nous appellons moralement bon ce que nous connoiſſons digne d'approbation ; nous appellons moralement mauvais ce que nous connoiſſons digne de blâme. Ces idées ſont naturelles, & ne peuvent être étrangeres à l'eſprit humain.

# DISCOURS V.

## *Y a-t-il des Devoirs Moraux ?*

CES idées de moralité, ne ſeroient-elles qu'une des illuſions du Genre-humain ? Y a-t-il réellement une régle, par laquelle on puiſſe diſtinguer ce qui eſt moralement bon, d'avec ce qui eſt moralement mauvais ; ou plutôt cette diſtinction peut-elle avoir lieu ſurtout dans l'état de Nature ?

Gardez-vous bien de croire qu'il y ait rien de tel, diſent quelques Philoſophes ; l'homme s'aime par néceſſité de Nature, & n'aime que ſoi, c'eſt-à-dire, ſon plaiſir, & ſon bien être ; c'eſt ce plaiſir, c'eſt ce bien être qu'il veut inſurmontablement, & invariablement dans tout ce qu'il cherche, dans tout ce qu'il aime, dans tout ce qu'il fait. L'amour de ſoi-même eſt donc le mobile, & la régle néceſſaire de toutes les déterminations de l'homme. Il

ne peut rien faire que pour ſon intérêt, c'eſt-à-dire, pour ſon plaiſir, quel qu'il puiſſe être. Chaque individu étant ſeul juge de ſon plaiſir, & de ſa propre ſatisfaction, tout ce qu'il fait eſt juſte par rapport à lui, puiſqu'agiſſant pour ſon plaiſir il agit conformément à la régle que la Nature lui a donnée pour agir. Qu'un homme réponde par ſes careſſes aux careſſes d'un enfant qui lui ſourit; qu'un autre l'étrangle & le mange à belles dents, ces deux actions montrent à la vérité des caracteres plus ou moins compatiſſans; mais toutes différentes qu'elles ſont, elles ne laiſſent pas que d'être également juſtes; c'eſt pour ſon plaiſir que le premier careſſe cet enfant; c'eſt pour ſon plaiſir que l'autre le mange, ils ſont tous deux ce qui eſt conforme à leur bien être, & qui leur eſt avantageux; tous deux ils ſuivent la régle de la Nature, ils s'aiment dans ce qu'ils ſont, & le premier ne mérite pas plus d'être loué, que le ſecond n'eſt digne d'être blâmé.

Je tâcherai donc de faire voir, 1. Qu'il y a une diſtinction à faire entre

le mobile, & la régle des actions humaines.

2. Qu'outre l'amour naturel de nous-mêmes, il eſt une régle des actions humaines, en vertu de laquelle certaines actions ſont moralement bonnes, honnêtes, dignes d'approbation, & de louange; & d'autres ſont moralement mauvaiſes, vicieuſes, dignes de blâme, & de mépris.

3. Que cette régle des actions humaines ne s'oppoſe point à l'amour de nous-mêmes.

4. Par quel moyen on peut concilier parfaitement l'aſſujettiſſement à la régle avec cet amour naturel.

Je dis donc premiérement, que l'amour de nous-mêmes, c'eſt-à-dire, l'amour de notre bien être, & de notre félicité eſt un amour naturel, & invincible. Tout homme veut être heureux; nul homme qui puiſſe vouloir être malheureux. Cet amour de la félicité eſt le principe de toutes nos élections, de toutes nos volontés, de toutes nos déterminations: c'eſt toujours l'amour de la félicité qui nous porte à

vouloir tout ce que nous voulons. Mais quoique l'amour de nous-mêmes ſoit le principe & le mobile de toutes nos actions, il n'en eſt pas la régle. Je vais d'abord rendre cette différence ſenſible par un exemple particulier.

Tous les hommes déſirent jouir d'une bonne ſanté, ce déſir eſt le principe & le mobile de tout ce qu'on fait, en vue de la ſanté; mais il n'en eſt pas proprement la régle: auſſi le déſir eſt commun à tous, la régle eſt différente pour pluſieurs. Le déſir tend au terme; la régle preſcrit les moyens pour y arriver. Le déſir fait entreprendre; la régle montre ce que l'on doit entreprendre. Le premier donne les forces pour marcher; la ſeconde dirige, & détermine les pas. Le déſir eſt une ſuite de *l'appetition*; la régle eſt un réſultat des connoiſſances.

Si l'homme étoit un être purement ſenſitif, uniquement déterminé par les impreſſions du plaiſir, & de la douleur qui l'affectent, alors les ſenſations agréables, & déſagréables détermineroient néceſſairement l'homme à s'approcher,

ou à s'éloigner des objets, qui excite-roient ces ſenſations. Le principe, & la régle de l'action ſe confondroient, ou ne laiſſeroient lieu qu'à une diſtinction métaphyſique. C'eſt ainſi que de l'aveu de l'Auteur d'Emile (*p.* 30.) la Nature ſeule fait tout dans les opérations de la bête. Mais l'homme n'eſt pas un être purement ſenſitif, il eſt de plus doué d'intelligence, & de raiſon, & cet état d'intelligence, & de raiſon exige une régle proportionnée, ſupérieure à celle qui convient à un être purement ſenſitif.

Tout homme déſire une bonne ſanté; c'eſt l'amour de lui-même qui lui inſpire ce déſir, mais cet amour ne lui fait pas connoître les moyens néceſſaires pour la conſerver, ou la rétablir. L'expérience, & la réflexion peuvent lui apprendre ces moyens. S'il a le bonheur de rencontrer la vérité, la régle ſera juſte, & le choix des moyens, conforme à cette régle, le conduira au but qu'il ſe propoſe; s'il ſe trompe, la régle ſera fauſſe, &

tout ce qu'il fera, conformément à cette régle, dans la vue de jouir d'une bonne ſanté, ne ſervira qu'à l'éloigner du bien qu'il veut ſe procurer. Dans l'un & l'autre cas c'eſt toujours le déſir de la ſanté qui le meut; mais dans le premier cas le principe de l'action eſt déterminé par une régle, qui conduit au but; dans le ſecond cas le principe de l'action eſt détourné par une régle trompeuſe qui l'en écarte. Le principe, & la régle de l'action dans l'homme, ſont donc des choſes très-différentes; le premier eſt du reſſort de l'appetition; la ſeconde eſt du reſſort de la raiſon. Ainſi quoique l'amour du bien être, & de la félicité ſoit le principe de toutes nos actions, l'homme a cependant beſoin d'une régle déduite de la raiſon, pour l'éclairer ſur l'objet de cette félicité, & ſur les moyens d'y parvenir. Faute de cette régle, l'homme ſe précipitera dans les plus grands malheurs, en courant témérairement après le bien être. Les Epicuriens même ne nient pas que l'homme n'ait beſoin d'une régle tirée

de la raiſon, pour diriger l'amour du bien être. Cette régle, ſelon eux, ſert à diſcerner les actions utiles de celles qui ne le ſont pas, mais non à établir une différence morale entre les actions. C'eſt cette régle de moralité que nous nous propoſons d'établir. Mais avant que d'entrer en matiere, nous avons cru devoir préſenter le plus nettement qu'il nous a été poſſible, la différence qu'il y a entre le principe mouvant, & la régle des actions humaines. Il eſt aiſé d'obſerver que la plupart de ceux qui nient toute différence morale entre les actions des hommes, ne s'embrouillent dans leurs idées, que parce qu'ils perdent de vue la diſtinction qu'il faut faire entre le mobile, & la régle de nos actions, & que confondant ainſi la régle avec le principe, ils ne jugent des actions que par ce pouvoir qu'elles ont de contribuer au bien être, ou au meſaize, par l'impreſſion agréable, ou déſagréable dont elles nous affectent.

Je dis donc que la droite raiſon eſt une régle de moralité, qui établit une

différence réelle entre les actions qui lui ſont conformes, & celles qui lui ſont contraires, en ſorte que les unes ſont moralement bonnes, les autres moralement mauvaiſes.

On dira d'abord que ce mot de droite raiſon, n'eſt qu'un terme vague, que le vulgaire adopte ſur un ſentiment confus, & qui ne préſente aucune idée diſtincte. Je vais tâcher de l'éclaircir.

L'homme en tant que doué d'intelligence, & de raiſon, eſt fait pour connoître le vrai, quoique par la limitation de ſes facultés il ſoit ſujet à ſe tromper. J'appelle donc droite raiſon celle, par laquelle l'homme diſcerne le vrai du faux.

Il y a des vérites de ſpéculation, & des vérités de pratique. Quand je dis, que la ligne droite eſt la plus courte que l'on puiſſe tirer d'un point à un autre point; c'eſt une vérité de ſpéculation. Je connois ce qui eſt, & rien de plus; l'acquiéſcement que mon eſprit donne à cette vérité eſt un ſimple acte d'affirmation, par lequel je me dis à moi-même que la choſe eſt ainſi que je la conçois.

Quand je dis, que pour meſurer l'éloignement de deux points, il faut ſe ſervir de la ligne droite; c'eſt une vérité de pratique. L'acquieſcement que je donne à cette vérité a un double rapport, l'un à la vérité de ſpéculation, dont je la déduis; l'autre à l'uſage auquel je l'applique.

L'acquieſcement que j'y donne n'eſt pas un ſimple acte d'affirmation, il renferme encore un acte d'approbation. En meſurant la diſtance de deux points, par le moyen d'une ligne droite, je ne dis pas ſeulement que la choſe eſt ce qu'elle eſt, ce qui ne ſeroit qu'un ſimple acte d'affirmation; je vois encore qu'elle eſt comme elle doit être, ce qui renferme un acte d'approbation.

Il y a donc cette différence entre une vérité de ſpéculation, & une vérité de pratique; que la premiere eſt un ſimple objet d'affirmation; la ſeconde eſt un objet d'approbation; la choſe eſt comme elle doit être.

De là je tire une définition, & un caractere de la régle, en tant qu'elle eſt applicable aux actions humaines.

La régle eſt une vérité pratique, déduite d'une vérité de ſpéculation, propre à déterminer une action, ou la maniere d'une action, convenablement à la fin que l'on ſe propoſe. D'où ſe tire un caractere diſtinctif de toute action, conforme à la régle, en ce que par ſa conformité à la régle, elle devient un objet d'approbation.

L'homme n'eſt pas le maître de ſe donner ſon bien être par le ſimple empire de ſes déſirs, & de ſa volonté. Ses beſoins, ſes inclinations, ſes facultés le lient, & l'aſſujettiſſent à tous les objets qui l'environnent, & c'eſt de l'enſemble de ces rélations que réſultent les maximes pratiques, qui doivent le diriger dans toute la conduite de la vie. On peut déduire de cette vérité inconteſtable de ſpéculation pluſieurs vérités pratiques. 1. Que l'homme doit s'appliquer à cultiver ſa raiſon, autant qu'il eſt néceſſaire, pour acquérir les connoiſſances qui doivent lui ſervir de régle, conformément à ſa deſtination; qu'il doit réprimer, ou modérer l'ardeur des paſſions dont l'ef-

fet eſt de troubler l'uſage de la raiſon. Tel eſt le fondement de la prudence, la premiere des vertus dans l'ordre moral, auſſi-bien que de la force, & de la modération, qui en ſont les ſoutiens.

L'homme ne peut faire un uſage convenable de la raiſon, ſans reconnoître dans tout ce qui s'offre à ſes regards les effets marqués de la Sageſſe, de la Puiſſance, & de la Bonté de l'Etre Suprême, dont la Providence gouverne l'Univers. Ce n'eſt pas ici le lieu de démontrer cette vérité, qui ne ſauroit être méconnue de tout homme, qui ne veut pas fermer les yeux à la lumiere. L'homme doit donc à cet Etre Suprême un culte d'adoration, d'actions de graces, de crainte, d'amour, & d'obéiſſance : ces ſentimens que la connoiſſance de Dieu tend à inſpirer, doivent porter tous les hommes, & les attacher inviolablement à la véritable Religion, ſeule dépoſitaire des Oracles de la Divinité.

Nous avons vu que la Nature a donné aux hommes des inclinations,

& des facultés, qui tendent à la Société, l'affection conjugale, l'amour paternel, la tendreſſe filiale, la commiſération, qui s'étend à tous, la bienveillance, qui en eſt le principe, ou la ſuite, dont le germe eſt dans tous les cœurs, mais qui ne pouſſe, & ne ſe déploie que dans les belles ames. Ce n'eſt pas donc ſeulement par la néceſſité de pourvoir aux beſoins de la vie animale que la Nature a cherché de rapprocher les hommes; elle a voulu ennoblir ce Commerce d'intérêt, s'il eſt permis de parler ainſi, par des vues plus rélévées, en les uniſſant par les liens de l'amitié, & par des bienfaits réciproques, dont les Etres intelligents ſont capables de ſentir le mérite, & le prix. Nous concevons donc qu'il eſt digne de l'homme de cultiver ſes inclinations ſociales, que ceux qui ſuivent la droite raiſon, ne peuvent que s'y conformer; & que ceux qui s'en écartent, agiſſent contre les premieres impreſſions de la Nature, pour ſe livrer à des paſſions particulieres, déſavouées par la raiſon. Chacun a reçu de

la Nature un droit proprement dit à ſa conſervation, à ſa défenſe, au libre exercice de ſes facultés; nous concevons que les hommes peuvent s'aider, ou ſe nuire dans l'exercice de ce droit; qu'en s'aidant mutuellement il en réſultera un plus grand bien pour chacun d'eux; qu'en tâchant de ſe nuire, ils ne réuſſiront que trop à ſe cauſer du mal, & à ſe détruire. L'ordre, la paix, la conſervation, eſt une ſuite du premier état. Le trouble, la guerre, la deſtruction, eſt une ſuite du ſecond. La droite raiſon dicte que l'un eſt préférable à l'autre, & par conſéquent la droite raiſon ne peut qu'approuver toutes les maximes propres à reſſerrer les nœuds de ces inclinations ſociales, qui tendent à établir l'ordre, & la paix entre les hommes. Tels ſont les fondemens de l'équité, de la juſtice, de la bienfaiſance, de la fidélité.

Nous concevons auſſi que ceux qui par l'exercice des inclinations ſociales, concourent au bien des autres hommes, au maintien de l'ordre, & de la paix, méritent l'eſtime, & la conſidération,

la reconnoiſſance de leurs ſemblables. Car ſi la droite raiſon approuve l'ordre, & la paix, elle ne peut qu'approuver les actions de ceux qui s'y conforment, & nous ne pouvons refuſer notre eſtime à ce que notre raiſon même approuve. Ainſi tout homme qui voudra ſuivre l'impreſſion de la raiſon, ne pourra que concevoir de l'eſtime, & de l'affection pour celui qui ſoulage un malheureux; de l'horreur, & de l'averſion pour celui qui l'écraſe.

Or, ce jugement que la droite raiſon nous fait porter des actions d'autrui, elle nous le dicte pour nos propres actions, malgré que nous en aions. Celui, qui pour un vil intérêt a trahi ſon bienfaiteur, & ſon ami, ſentira malgré lui qu'il a commis une mauvaiſe action; en vain entreprend-il de s'excuſer à ſes yeux, ſa raiſon le reprouve, & le condamne; ſi on s'aviſoit de le louer ſur cette action, ſon cœur même démentiroit des éloges dictés par la flatterie.

En vain cherche-t-il à étouffer un ſouvenir odieux, qui l'importune, & qui

qui l'afflige, ſa conſcience le lui rappelle à chaque inſtant, & s'il vouloit parler ſincérement, il avoueroit qu'il n'eſt point de ſituation plus cruelle que celle d'un homme qui eſt forcé de ſe méſeſtimer.

Celui au contraire qui s'intéreſſe au ſort d'un ami malheureux, & le ſoulage, ſentira que ſon action eſt conforme aux lumieres de la raiſon. Il ne peut qu'approuver ce qu'il vient de faire, il s'eſtime, & ſe réjouit de l'avoir faite.

Ces maximes qui dirigent l'homme, non en tant qu'il eſt Laboureur, Peintre, ou Artiſan, mais en tant qu'il eſt homme, & dans les rapports qu'il a avec Dieu, avec ſoi-même, & avec les autres hommes, ſont donc des régles convenables à la Nature de l'homme, c'eſt-à-dire, propres à diriger les inclinations, & les facultés dont il eſt doué, de maniere que ſa conduite s'accorde avec la droite raiſon qui préſide en lui.

Par la conformité de ſa conduite à cette régle, l'homme en tant qu'homme

ſe rend digne d'approbation, d'eſtime, & de louange; par une conduite contraire l'homme devient repréhenſible en ſa qualité d'homme. C'eſt ce qui conſtitue les bonnes, & mauvaiſes mœurs. La droite raiſon eſt donc une régle de moralité, par laquelle on diſtingue les actions moralement bonnes des actions moralement mauvaiſes. Il y a donc des devoirs moraux déterminés par la droite raiſon. Le Diſcours ſuivant répandra un plus grand jour ſur cette matiere.

# DISCOURS VI.

## *La Régle de la moralité peut-elle s'accorder avec l'amour de ſoi-méme ?*

C'EST une vérité de ſpéculation, que l'ordre, & la paix ſont plus avantageux à tout le Genre-humain, que la guerre, & le déſordre. C'eſt une vérité de pratique qu'il convient à tout le Genre-humain de préférer la paix à la guerre, l'ordre au déſordre. Cette vérité pratique eſt légitimement déduite de la vérité de ſpéculation, qui lui ſert de fondement ; c'eſt donc une maxime de la droite raiſon, en tant qu'elle eſt commune à tous les hommes, que l'ordre eſt préférable au déſordre, & cette maxime en tant qu'appliquée aux actions humaines, devient une régle de moralité, fondée ſur une vérité, à laquelle l'eſprit humain ne peut ſe ſouſtraire, s'il ne ceſſe d'être raiſonnable.

Mais, dira quelqu'un, ſi je puis faire mon avantage particulier aux dépens du Genre-humain, pourquoi épargnerai-je le Genre-humain? Puis-je aimer le Genre-humain plus que moi? Je ſuivrai donc la maxime que l'Auteur d'Emile croit peut-être plus utile que celle de l'Evangile; je ferai mon bien avec le moindre mal du Genre-humain que je pourrai, pourvu que mon bien n'en ſouffre pas; mais que je ſacrifie la moindre portion de mon bien, pour l'amour du Genre-humain, c'eſt trop éxiger de moi, c'eſt vouloir que je n'aime pas mon bien, tandis que par l'amour de moi-même que la Nature m'a inſpiré, je ſuis néceſſité à vouloir mon bien, & ne puis rien vouloir qu'en vue de mon bien.

Il eſt vrai que l'homme ne peut renoncer à l'amour de ſoi-même, à l'amour de ſon bien être, & de ſa félicité. Mais je dis que ſans renoncer à l'amour de ſon bien être, l'homme peut préférer le bien moral qu'il fait, en conſervant le Genre-humain, à l'intérêt particulier qu'il trouveroit à le détruire.

On ne peut aimer que ce qui plaît. Car l'amour n'eſt en quelque ſorte que la tendance, ou l'acquieſcement de l'ame à ce qui plaît. Mais un objet peut plaire de différentes manieres, & c'eſt ce qu'il importe de remarquer.

En qualité d'être ſenſitif, l'homme éprouve les ſentimens du plaiſir, & de la douleur, & en général des ſenſations agréables, ou déſagréables par l'impreſſion des objets ſur les organes des ſens. Un froid âpre cauſe de la douleur, une chaleur modérée fait plaiſir. C'eſt par cette voie que nous recevons dans l'enfance les premieres notions du bien, & du mal phyſique.

Lorſque la réflexion ſe joint à la ſenſation, l'homme commence à diſcerner des objets, qui n'ont pas le pouvoir par eux-mêmes d'affecter l'ame d'aucun ſentiment agréable, mais dont on peut ſe ſervir comme de moyens pour ſe procurer le bien que l'on déſire. On aime ces objets non pour eux-mêmes, mais à cauſe de leur utilité, ainſi l'homme apprend à ſe priver d'un plaiſir, ou même à ſouffrir un mal pré-

ſent, dans la vue d'éviter un plus grand mal, ou de ſe procurer un plus grand bien pour l'avenir.

En tant que doué d'intelligence, l'homme eſt ſuſceptible d'un ſentiment plus délicat, qui le rend ſenſible aux attraits de l'ordre, de la régularité, de la ſymétrie, & de la perfection qu'il découvre dans les objets. J'ai tâché d'établir dans un autre Ouvrage les principes de cette ſenſibilité ſur des notions préciſes, & déterminées, par leſquelles j'ai lieu de croire qu'on peut répondre à toutes les difficultés que l'on a coutume de propoſer ſur cette matiere.

Je me contente d'en appeller ici au témoignage univerſel du Genre-humain. Point d'homme, point de peuple ſur la terre, qui ne montre quelque ſenſibilité pour l'ordre, la ſymétrie, la régularité.

Les Sauvages les plus agreſtes ont auſſi-bien que les Nations les plus civiliſées leur muſique, leurs danſes, leurs parures; il y a ſans doute de la différence dans le gout, mais c'eſt un même

principe de ſenſibilité pour l'ordre, & la régularité, qui les porte auſſi-bien que nous, à mettre une ſorte d'accord, d'ordre, & de régularité dans leur chant, dans leurs ſauts, dans leurs meubles, & dans leurs habillemens. Il faut auſſi remarquer que quoique le principe de cette ſenſibilité ſoit toujours le même, elle ne peut cependant que varier dans l'application, ſuivant le plus, ou le moins d'intelligence des différents individus. Car de même que l'ébranlement des nerfs eſt le moyen, par lequel un objet extérieur, tel que le feu produit l'impreſſion de la chaleur dans l'ame, en tant que ſenſitive; ainſi la connoiſſance eſt le moyen, par lequel l'ordre, la régularité, la ſymétrie des objets pénetre l'ame, & l'affecte en tant que principe intelligent. Qu'on montre la pendule d'Hariſſon, ou de Le Roi à un Sauvage ignorant, il n'y appercevra qu'un amas confus de piéces, ſans ordre, ſans régularité: Qu'on la faſſe voir à un homme inſtruit, il ne pourra ſe laſſer d'admirer la juſte combinaiſon des parties, & l'ordre qui réſulte de leur

rapport à l'objet que l'artiſte s'eſt propoſé. L'un eſt froid, l'autre eſt extaſié: Eſt-ce que le principe de la ſenſibilité à l'ordre eſt différent dans ces deux hommes? Point du tout, ou pour mieux dire, ils ne voient pas réellement la même choſe; celui qui ſait de quoi il s'agit, découvre le génie de l'artiſte dans la machine; celui qui en ignore la deſtination, n'apperçoit que des roues, & ne voit point d'artifice. Deux hommes conſidérent la façade d'un Temple, elle plaît à l'un, elle déplaît à l'autre. D'où vient cette différence? Le premier n'eſt frappé que de la correſpondance que les colonnes, & les autres piéces plus viſibles de l'édifice, préſentent en gros, pour ainſi dire, à ſes yeux: le ſecond découvre dans les détails des défauts de proportion, que le premier ne voit aucunément. La vue choquante de ces défauts efface l'impreſſion agréable que la correſpondance des colonnes auroit excitée, ſi elle ſe fût préſentée ſeule à ſon eſprit. Mais que tous les hommes de la terre jettent les yeux ſur deux cabannes ruſti-

ques ; que dans l'une la porte ſoit au milieu, & qu'elle ait de côté & d'autre deux fenêtres égales, placées à égale diſtance : Que dans l'autre la porte ſe trouve à un coin ; que de l'autre côté ſoient deux fenêtres inégales, & inégalement placées : tous conviendront qu'il y a une ſorte de ſymétrie, & de régularité dans la premiere, qui manque abſolument à la ſeconde. Voilà un cas propre à réunir tous les eſprits par ſon extrême ſimplicité. Ce point de réunion une fois trouvé, il ne doit pas être difficile à un Philoſophe de démêler l'influence conſtante, & uniforme de ce principe dans les cas les plus variés.

Ce n'eſt ni le gros des hommes qui ſe conduiſent par les principes du bon ſens, ni les génies les plus ſublimes, & les plus élevés qui doutent de la réalité de la perfection, & du beau. Les Sophocle & les Euripide, les Corneille & les Racine, ceux qui les ont remplacés, n'ont jamais penſé que ce caractere lumineux de perfection, & de beauté, qui les affectoit ſi vivement,

& qu'ils tâchoient d'imprimer à leurs Ouvrages, ne fût que l'empreinte capricieuſe, & paſſagere d'un préjugé borné à une Nation, ou à un Siécle. Le beau Dramatique, tel qu'ils l'ont conçu, eſt fait pour affecter tous les eſprits dans tous les tems, dans tous les lieux. Il n'y a que les Sophiſtes d'un étage mitoyen, qui frappés de la diverſité des goûts au ſujet du beau, & embarraſſés de la difficulté de les rapporter à un principe ſimple, & conſtant, ont trouvé plus commode de trancher le nœud, en ne reconnoiſſant d'autre beau que celui dont chacun ſe forme l'idée, ſuivant ſon goût particulier: Semblables à des Phyſiciens mal habiles, qui ſpectateurs de l'infinie variété des phénomenes électriques, & incapables de les ramener à un ſeul principe, établiroient un principe propre & particulier pour chaque *phénomene.* (Ces Sophiſtes détruiſent ainſi toute régle du goût. Car au lieu que c'eſt le goût qui doit ſe former ſur l'idée d'un beau conſtant, & univerſel, indépendant des goûts particuliers, & propre à les re-

ctifier, ils veulent que ce ſoit à chaque goût particulier à ſe former le caractere de ſon propre beau.)

L'homme n'eſt pas moins ſenſible à l'idée de la perfection; je ſais qu'il y a des Sophiſtes qui dédaignent ce terme, comme un mot vuide de ſens. Ils ſavent ſe placer ſi haut que l'Univers n'eſt qu'un point devant eux, & que la différence du Soleil à un grain de ſable, celle de l'homme à une mouche, s'évanouit à leurs yeux. Mais ceux qui ſe contentent de voir les choſes de plus près, apperçoivent aiſément les différens dégrés de perfection, que la Nature a mis dans les êtres. Obſervons les animaux, nous découvrirons auſſi-tôt dans les différentes eſpéces un principe d'activité, plus ou moins étendu; c'eſt-à-dire, qui s'étend ſur un plus grand, ou ſur un moindre nombre d'objets, & qui eſt accompagné d'un aſſemblage d'organes, & de facultés, plus ou moins nombreux, plus ou moins variés, au moyen deſquels il déploye ſon action. Comparons l'aigle au ver de terre, celui-ci n'of-

re à nos regards qu'une ébauche de mouvement progreſſif, quelques indices ces de tact, & la faculté de ſe nourrir; l'aigle a toutes ces choſes, mais dans un dégré bien ſupérieur. Dans le tems que le ver met à ramper lentement ſur un pouce de terre, l'aigle s'éleve au haut des airs, parcourt de ſes yeux des Campagnes immenſes, fixe ſa proie, & l'enleve en un inſtant. Le principe d'activité, qui anime l'aigle eſt donc plus étendu, plus varié que celui qui réſide dans le ver; l'aigle a plus de facultés, plus de moyens pour déployer ſon activité ſur les objets qui l'environnent; l'aigle a donc plus d'être, plus de perfection que le ver.

La Nature ayant ainſi donné à tous les êtres un aſſemblage de facultés, propres à éxercer le principe d'activité qu'elle a miſe en eux, conformément à leur deſtination, il s'enſuit que les eſpéces qui ont plus de facultés, ont plus d'activité, & par conſéquent plus d'être, & de perfection, que celle qui en ont moins; & que dans la même eſpéce l'individu,

qui a toutes les facultés convenables à ſon être, & chaque faculté duement proportionnée à ſon objet, eſt plus parfait que l'individu, qui en a moins, & dans un moindre dégré d'activité. Ainſi le cheval qui naît avec une jambe de moins, n'eſt pas ſi parfait que les autres individus de ſon eſpece; & celui dont les jambes lourdes & péſantes ſe refuſent à une courſe rapide, eſt auſſi moins parfait que ceux qui ont plus de force, & d'agilité.

Ce n'eſt pas donc ſans raiſon que l'homme ſe regarde comme le Roi de la Nature. La terre cultivée, & fertiliſée pour ſa ſubſiſtance, couverte de bâtimens immenſes pour le loger, les mers chargées de ſes vaiſſeaux, les montagnes percées, les vallées comblées, les fleuves captifs entre leurs digues, des remparts invincibles oppoſés à la fureur des flots, tous les animaux aſſujettis, les éléments ſe pliant au gré de ſon induſtrie, les monumens des arts élevés de toutes parts, tout lui rétrace l'excellence, & la ſupériorité de ſon être, & l'empire de la Nature intelligente ſur la Nature ſenſible.

„ En conſidérant l'homme tel qu'il „ ſort des mains de la Nature, je vois, „ dit l'Auteur d'Emile, un animal moins „ fort que les uns, moins agile que „ les autres, mais, à tout prendre, „ organiſé-le plus avantageuſement de „ tous. " L'homme n'a ſans doute ni la force du taureau, ni l'agilité du renne, mais il ſait s'approprier l'une & l'autre quand il veut. L'homme ne peut s'élever dans les airs, mais il fait partir de ſa main, quand il veut, la foudre meurtriere, qui atteint les oiſeaux dans leur courſe rapide, & les fait tomber à ſes pieds. Cette étonnante activité qui ſe déploye par la création, & par l'uſage des arts, n'eſt pourtant pas encore le plus grand avantage de la raiſon. C'eſt l'intelligence du vrai qui en fait eſſentiellement le mérite, & le prix. L'homme connoit, où l'animal ne fait que ſentir. Le Berger qui jouit du ſpectacle du Ciel en une belle nuit, qui contemple, & admire l'éclat de ces feux brillans, ſuſpendus, & roulans ſur ſa tête, qui juge de l'heure de la nuit, par la hau-

teur d'une étoile, montre la ſupériorité de ſa Nature ſur les animaux qu'il conduit, plus encore par ce foible rayon d'intelligence, que par l'empire qu'il exerce ſur eux. Cette faculté de connoître le vrai, eſt ſuſceptible d'une infinie variété de dégrés dans les hommes. Quelle différence des notions informes du Berger, à la ſcience de l'Aſtronome, qui a obſervé, & calculé toute ſa vie; quelle différence de la ſcience de cet Aſtronome, qui ne ſait que ce qu'il a appris, au génie créateur de celui, qui dans la combinaiſon des loix de la gravité, & du mouvement de projection, trouva la cauſe déterminante de la marche des corps céleſtes! Ici ſe montre à découvert la ſupériorité de l'intelligence ſur la ſenſation. Celle-ci nous affecte, & ne nous éclaire point. La lumiere eſt proprement le caractere de l'intelligence, lumiere inexplicable, mais réelle, qui a le pouvoir de s'identifier en quelque ſorte tout ce qu'elle découvre: tout ce que nous connoiſſons eſt préſent à notre eſprit.

Tel eſt ce ſoleil dont l'intelligence humaine a calculé la grandeur, la diſtance, la rotation, la denſité ; ce ſoleil que nous contemplons les yeux fermés, & que nous connoiſſons mieux par l'idée qui nous le repréſente, que par l'image lumineuſe qu'il peint dans nos yeux : c'eſt dans cette idée, qui eſt toute dans mon eſprit, que je vois les propriétés de l'aſtre, qui eſt hors de mon eſprit ; c'eſt ainſi que tous les êtres de l'Univers ſe raſſemblent dans ma penſée, & y reçoivent comme une nouvelle ſorte d'exiſtence, qui en contient toute la realité, & la perfection ; de même que la perfection d'une machine eſt plus dans l'idée de l'Ouvrier qui l'a conçue, que dans l'aſſemblage des piéces qui la compoſent.

Tous les hommes ont un ſentiment confus de l'excellence de ce principe intelligent qui eſt en eux ; le Berger le plus groſſier n'a jamais douté qu'il ne fût homme, & qu'en qualité d'homme il ne fût infiniment ſupérieur à ſes brebis. C'eſt ce ſentiment qui rend tous les hommes ſi ſenſibles à l'idée de leur propre

propre perfection. Tous conçoivent ſans effort, & ſans étude que la ſanté, la force, l'adreſſe, l'agilité, ſont des perfections du corps, qu'une mémoire heureuſe, un jugement ſain, une conception vive, & aiſée, ſont des perfections de l'eſprit. On ſouhaite ces qualités quand on ne les a pas ; on s'en applaudit quand on les a, ou qu'on croit les avoir.

Ainſi le raiſonnement, & l'expérience concourent également à établir que l'eſprit humain eſt ſenſible à tout ce qui porte l'empreinte de l'ordre, de la régularité, de la perfection. La paſſion même de l'admiration, paſſion propre à l'eſpece humaine, & commune à tous les hommes, en fournit une preuve auſſi ſenſible que convaincante.

Or il en eſt de l'idée de l'ordre, & de la perfection, comme de ces vérités pratiques, dont nous avons parlé ci-deſſus. On ne peut que l'approuver partout où on la reconnoît. Quand nous voyons une machine dont la conſtruction répond exactement à l'effet qu'on s'eſt propoſé, nous ne diſons pas

ſeulement que cette machine eſt ce qu'elle eſt, nous diſons qu'elle eſt ce qu'elle doit être : jugement d'approbation, qui eſt toujours ſuivi d'un ſentiment de complaiſance, puiſque nous ne pouvons que nous complaire dans ce que nous approuvons.

Le caractere d'ordre, de régularité, de perfection que nous remarquons dans cette machine, eſt le principe qui détermine notre approbation, & cette approbation devient le principe de la complaiſance qui s'excite en nous. C'eſt cet enchaînement qu'il importe de remarquer. Nous ne diſons pas que la machine eſt réguliere, parce qu'elle nous plaît; nous diſons qu'elle nous plaît, parce qu'elle eſt réguliere, & nous diſons vrai. Celui, qui faiſant les éloges d'une peinture, ou d'un édifice, n'oſe pas décider de la beauté de l'ouvrage, & ſe contente de dire qu'il lui plaît, veut nous faire entendre par cette modeſtie vraie, ou affectée, qu'il ne donne pas ſon jugement pour régle, mais il ne prétend pas dire qu'il n'y ait rien dans l'objet, qui mérite cette complai-

ſance. Loin de là il ſera charmé qu'un connoiſſeur y découvre les beautés qui ont fixé ſon eſtime, & ſon approbation; & il ſeroit honteux qu'on y remarquât des défauts groſſiers. Tant il eſt vrai que l'on ſent que ce n'eſt pas la complaiſance qui fait le mérite d'un ouvrage, mais que c'eſt au mérite à fixer l'eſtime, & l'approbation. En un mot, tout jugement d'approbation, & la complaiſance qui le ſuit, eſt toujours fondée ſur une connoiſſance précédente, connoiſſance qui eſt déterminée par le mérite vrai, ou apparent de l'objet. Il en eſt à cet égard du jugement d'approbation, comme de celui d'affirmation.

Quand nous affirmons une erreur, c'eſt toujours une fauſſe apparence de vérité, qui nous trompe: quand nous approuvons ce qui n'eſt pas digne de l'être, c'eſt toujours une fauſſe apparence d'ordre, de régularité, de perfection qui nous ſéduit. Ainſi comme l'eſprit humain tend à la vérité comme à la régle de ſon jugement, lors même qu'il a le malheur de ſe tromper,

il tend de même à l'ordre, & à la régularité comme à la régle de ſon approbation, lorſque ſéduit par une trompeuſe apparence, il attribue à l'objet de ſon eſtime une perfection qui ne s'y trouve pas.

Il ſuit de ces principes que les choſes peuvent nous plaire de deux manieres très-différentes; l'une par la ſimple impreſſion du plaiſir qu'elles nous cauſent, tout ainſi qu'on aime une liqueur qui affecte agréablement le palais: l'autre, par un effet de l'ordre, de la régularité, de la perfection, que nous découvrons dans un objet. Dans le premier cas le plaiſir eſt un pur effet de la ſenſation; la connoiſſance n'y entre pour rien. Une couleur, par exemple, nous plaît, parce qu'elle nous plaît: nous ne pouvons rien dire de plus; le pourquoi eſt dans le plaiſir même qu'elle nous fait; & on ne ſauroit en donner d'autre raiſon. Dans l'autre cas la complaiſance que nous éprouvons à la vue d'un tableau, eſt une ſuite de la connoiſſance que nous avons de ſa perfection. Nous ne ſommes pas bornés à

dire qu'il nous plaît parce qu'il nous plaît ; il nous plaît parce que nous y découvrons un mérite qui le rend digne de notre approbation, & par conſéquent de notre complaiſance.

Dans l'un & l'autre cas c'eſt toujours l'amour du bien être, l'amour de nous mêmes, qui nous attache, & nous affectionne à ce qui nous plaît. Mais la raiſon déterminante de la complaiſance n'eſt pas la même dans l'une, & dans l'autre. Dans le premier ; cette raiſon eſt toute en nous-mêmes, c'eſt notre plaiſir qui nous meut, & nous affectionne à l'objet qui nous le cauſe : un mets délicat nous plaît, non parce qu'il eſt en lui-même, mais uniquement par l'impreſſion agréable qu'il fait ſur notre goût. Dans le ſecond, la raiſon qui excite ma complaiſance eſt hors de moi ; c'eſt la perfection de l'objet que je contemple, cette perfection n'eſt pas en moi, mais je ne puis la connoître ſans l'approuver, & m'y complaire.

Je ne reconnois point de qualités eſtimables dans un homme ; c'eſt néan-

moins de cet homme que dépend ma fortune, & mon avancement. Je m'attache à lui, & je ſouhaite ſa grandeur, & ſon élévation. La raiſon déterminante de mon affection pour cet homme eſt toute en moi; je l'aime pour mon avancement, & non pour aucune qualité qui ſoit en lui. Je connois un autre homme vivant à cent lieues de moi, qui ne peut me faire ni bien, ni mal, homme intégre, ſage, modéré, diſcret, officieux, incapable de trahir pour ſa propre défenſe le ſécret d'un ennemi acharné à le détruire; j'aime cet homme, & je m'affectionne à lui: je m'intéreſſe à ce qui le regarde, je me réjouis de ſon bien, je m'afflige de ſon mal: en un mot, cet homme me plaît, & j'aime cet homme parce qu'il me plaît; mais pourquoi me plaît-il? La raiſon déterminante de cette complaiſance eſt hors de moi, c'eſt le mérite que je lui connois, mérite auquel je ne puis refuſer ni mon approbation, ni les ſentiments qui l'accompagnent. C'eſt bien l'amour de moi-même, qui fait que je m'affectionne à un homme

qui me plaît ; mais ce qui fait qu'il me plaît, c'eſt une qualité qui eſt en lui, que je connois, & que j'eſtime en lui.

Ici ſe dévoile la différence qu'il y a entre l'amour qu'on appelle intéreſſé, & l'amour gratuit ou déſintéreſſé. Différence ſentie très-vivement par tous les hommes, par les ſavants, & par les ignorants, par les ſophiſtes mêmes qui la combattent. Ce qui a pu jetter quelque nuage ſur cette diſtinction, c'eſt que l'amour de nous-mêmes étant le principe de toutes nos affections, il paroit d'un côté que toute affection doit être dépendante de cet amour de nous-mêmes, & que d'autre part on ne ſauroit regarder comme gratuite & déſintéreſſée une affection dépendante de l'amour de notre bien être.

Cette eſpece de contradiction s'évanouit par les principes que nous venons d'établir. La bienveillance gratuite n'exclut pas l'amour de notre bien être, non plus que l'amour intéreſſé. Mais elle s'y rapporte, & en dépend d'une autre maniere. Que j'aime un homme d'une bienveillance gratuite, ou d'un

amour intéreſſé, c'eſt toujours parce qu'il me plaît que je l'aime; l'amour de mon bien être préſide ainſi également à ces deux affections; c'eſt toujours l'amour de moi-même qui fait que je m'attache à ce qui me plaît. Ce n'eſt pas donc de ce côté-là qu'il faut chercher la différence de l'amour gratuit, & de l'amour intéreſſé; c'eſt dans la différence des motifs, qui font qu'un objet nous plaît. Si ce motif eſt en nous-mêmes, ſi nous n'enviſageons dans l'objet que le pouvoir qu'il a de contribuer à notre ſatisfaction, & ſi indépendamment de cette ſatisfaction cet objet ne nous préſente rien en lui-même, qui ſoit digne de notre approbation, l'amour que nous aurons pour cet objet, ſera un amour intéreſſé. Si au contraire le motif pour lequel un objet nous plaît, eſt dans cet objet même; ſi ce ſont ces qualités eſtimables que nous reconnoiſſons dans un homme, qui font que cet homme nous plaît, la bienveillance que nous aurons pour lui ſera gratuite, & déſintéreſſée, puiſque ce n'eſt pas la conſidération de

l'intérêt qui eſt en nous, mais la conſidération du mérite qui eſt en lui, qui attire notre eſtime, & notre approbation, & qui fait qu'il nous plaît.

Pour ne laiſſer aucune obſcurité ſur une matiere ſi délicate, & ſi obſcure, qu'on me permette d'ajouter encore cette réflexion. Toutes les fois que je reconnois un caractere véritablement vertueux dans un homme, je ne puis lui refuſer mon eſtime, & mon approbation. C'eſt ce qu'on n'aura pas de peine à m'accorder. L'objet, le motif de cette approbation eſt-il en moi, ou en lui? Il eſt évident que c'eſt la vertu qui eſt en lui. Cette vertu qui eſt en lui, & qui eſt l'objet, & le motif de mon approbation, eſt donc auſſi l'objet, & le motif de ma complaiſance, puiſque la complaiſance ſuit naturellement l'approbation. Ainſi comme l'approbation que je donne à cet homme eſt déterminée par les vertus que je lui reconnois, l'affection que je lui porte, eſt également déterminée par ces mêmes qualités que je reconnois en lui. Cette affection eſt donc gra-

tuite, & désintéressée, puisque le motif de la complaisance, qui m'attache à lui, n'est pas en moi, mais en lui.

On voit par-là comment la bienveillance gratuite, & désintéressée, peut se rapporter à l'amour de nous-mêmes, principe général de toutes nos affections, sans cesser d'être gratuite, & désintéressée. J'aime un homme, qui ne me fait, ni ne peut me faire aucun bien, uniquement parce que son caractere vertueux attire mon approbation, & me plaît. Cette bienveillance est entiérement gratuite, & désintéressée. Cet homme me plaît, non pour le bien que j'en attens, mais pour la vertu qui est en lui. Cette bienveillance, toute gratuite qu'elle est, relativement à son objet, ne laisse pas que de dépendre de l'amour de moi-même, parce que c'est l'amour de moi-même, & de mon bien être, qui m'affectionne à ce qui me plaît.

D'après ces principes il est aisé de concevoir comment un homme peut sans préjudice de l'amour de son bien être préférer le bien moral qui résulte

d'une action vertueuſe au bien phyſique, & à l'avantage perſonnel qu'il pourroit ſe procurer par l'infraction d'un devoir. La conformité à la droite raiſon eſt ce qui conſtitue le bien moral, ſelon ce qui a été dit ci-deſſus; or la raiſon ne peut qu'approuver ce qui eſt conforme à la droite raiſon. Le bien moral eſt donc un de ces objets qui ſont dignes d'approbation, & par conſéquent dignes de plaire par eux-mêmes; l'amour du bien être, qui tend toujours à ce qui plaît, peut donc nous y attacher, & nous y affectionner, & on voit par-là comment on peut aimer la vertu d'un amour gratuit, & déſintéreſſé, ſans préjudice de l'amour de ſoi-même. Il eſt par conſéquent au choix de l'homme de préférer le bien moral qu'il enviſage dans l'accompliſſement de ſon devoir, au plaiſir ſenſible, ou à l'intérêt perſonnel qu'il ne pourroit ſe procurer que par la voie du crime.

Je dis même que l'amour de ſoi-même bien conſeillé, bien dirigé doit toujours ſe plier, & ſe tourner au bien moral, à préférence de tout autre avan-

tage. La douleur, la privation d'un bien phyſique nous incommode, & nous afflige, mais elle ne nous humilie, ni ne nous avilit pas à nos propres yeux.

L'honnête homme qui ſe traine dans la rue, luttant contre la miſere, & la pauvreté, ſe dit quelquefois en lui-même qu'il vaut mieux ſous ſes haillons, que le fat pompeux qui ſe donne en ſpectacle ſur un char doré. Il n'en eſt pas de même de la lâcheté, de l'injuſtice, de la perfidie : celui qui en eſt coupable, cache ſa honte autant qu'il peut; mais le ſoin même qu'il prend de la couvrir, prouve qu'il ſe dit à lui-même, ce qu'on diroit de lui, ſi ſon injuſtice étoit connue. Cette horreur qu'elle exciteroit dans les autres, ſe repréſente à lui malgré qu'il en ait, il faut qu'il s'avoue digne de blâme, & de mépris. Rien donc de plus contraire à l'amour du bien être, que ce tourment de la conſcience qui pourſuit impitoyablement le méchant : rien de plus conforme à l'amour du bien être, que cette ſatisfaction intérieure, qui accompagne le juſte, qui le conſole, & le ſoutient

dans les revers les plus accablans. Ainſi l'amour du bien être ſagement réglé doit porter l'homme à préférer en toute occaſion le bien moral à tout autre intérêt.

Le bien être a plus d'étendue dans un être intelligent, que dans un être purement ſenſitif. Il n'eſt pas borné comme dans celui-ci à la ſimple impreſſion du plaiſir ſenſible. On a vu des hommes malheureux dans l'affluence des délices. Le contentement de l'ame contribue encore plus que la ſenſation du plaiſir au bonheur de l'homme. Cette complaiſance intérieure qui s'excite à la vue des avantages, & des bonnes qualités que l'on reconnoit en ſoi-même, n'eſt jamais ſi pure, & ſi entiere que lorſque l'homme ſent qu'il n'a rien à ſe reprocher, qu'il n'apperçoit rien en lui-même qui ſoit digne de ſa haine, & de ſon mépris; & que tout eſt ce qui eſt en eſt lui, eſt d'accord avec lui-même, c'eſt-à-dire, avec ſa propre raiſon.

Telle eſt l'excellence de la nature intelligente, que ſon bonheur dépend

plus de ſes idées, que de ſes ſenſations, & que l'amour gratuit, & déſintéreſſé qui la porte au bien qui eſt hors d'elle-même, contribue plus à ſon bien être que l'affection intéreſſée qui l'attache au plaiſir qui l'affecte.

# DISCOURS VII.

## *De la Loi naturelle.*

IL eſt évident, comme nous l'avons vu, que la raiſon préſente à l'homme des vérités pratiques, propres à ſervir de régle de conduite : telle eſt celle-ci : Ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait. D'un côté cette maxime eſt évidemment vraie, & de l'autre elle eſt évidemment propre à regler nos actions envers le Prochain.

Il eſt évident que les actions conformes à cette régle de la droite raiſon, ſont juſtes, bonnes, & honnêtes. Elles ſont juſtes ; car le juſte, ſelon l'étymologie même du nom, eſt ce qui eſt conforme à ſa régle. Elles ſont bonnes en tant qu'elles contribuent au bien être, & à la perfection du genre humain. Elles ſont honnêtes, puiſque leur conformité à la droite raiſon les rend

dignes d'approbation, d'eſtime, & de louange.

Ces mêmes actions en tant que dignes d'approbation, ſont capables de plaire à l'eſprit par elles-mêmes, par la conformité qu'il découvre entre l'action, & la droite raiſon. Il peut donc s'y attacher, & y être porté par l'amour même de ſon bien être, ainſi qu'on l'a expliqué ci-deſſus.

Mais les maximes de la droite raiſon, toutes dignes qu'elles ſont d'approbation, & de complaiſance, ont elles force de Loi, & impoſent-elles à l'homme une obligation proprement dite de s'y conformer? Je reconnois ſans peine, dira quelqu'un, qu'il eſt plus beau d'uſer de reconnoiſſance, que de trahir ſon ami; mais ſi la trahiſon peut m'ouvrir un chemin à la fortune, y a-t-il quelque principe qui m'oblige de préférer l'honnêteté à l'utilité?

On oſe preſque dire que la queſtion eſt décidée par les principes que l'on vient d'établir. Néanmoins il ne ſera pas inutile d'examiner en peu de mots le ſentiment de Puffendorf, & de Barbeirac

beyrac ſur la Nature de la Loi, & de l'obligation qui en réſulte. Je me flatte que cette diſcuſſion répandra quelque jour ſur une matiere, dont on n'a généralement que des idées confuſes, & qui eſt néanmoins de la plus grande importance.

Toute Loi parfaite, diſent-ils, (*Puff. Dev. de l'hom. & du citoyen. L. 1. Ch. II. V. VII.*) a deux parties; l'une qui détermine ce qu'il faut faire; l'autre qui déclare le mal qu'on s'attirera, ſi l'on ne fait pas ce que la Loi ordonne, ou ſi l'on fait ce qu'elle défend.

Ils diſent que la Loi n'oblige qu'en vertu de la volonté d'un Supérieur, qui a droit de préſcrire une régle, qui a de juſtes raiſons de prétendre gêner la liberté de ceux qui dépendent de lui, & des forces ſuffiſantes pour faire ſouffrir quelque mal aux contrévenans.

Pour impoſer une obligation parfaite, il ne ſuffit pas, ſelon eux, que la Loi ou le Légiſlateur préſcrivent une régle; mais il faut de plus qu'il y ajoute la *Sanction*; cette autre partie de la Loi,

qui déclare le mal que le tranſgreſſeur s'attirera.

Néanmoins Barbeyrac avoue que la force coactive n'entre pour rien dans ce qui conſtitue le droit d'impoſer une obligation ; & qu'elle n'eſt qu'un motif propre à engager un inférieur à remplir ſes obligations, par la crainte du mal dont il eſt ménacé, s'il y manque.

Maintenant la queſtion ſe réduit à ſavoir ſi les maximes pratiques de la droite raiſon, indépendamment de la volonté connue d'aucun Législateur, ont force de Loix, & impoſent une obligation proprement dite, de s'y ſoumettre : Si un homme, par exemple, qui auroit le malheur de ne pas connoître qu'il y a un Dieu, Auteur de la Loi naturelle, ſeroit, je ne dis pas ſeulement obligé, mais s'il pourroit ſe ſentir, & ſe reconnoître obligé à ſuivre les maximes pratiques de la droite raiſon, qui dictent qu'on doit s'abſtenir de la trahiſon, & de la calomnie.

Selon Puffendorf & Barbeyrac, cet homme ne ſeroit pas à la vérité diſpenſé de l'obligation qu'impoſe la Loi

naturelle, puiſque ce ne peut être que par ſa faute, qu'il ignore qu'il y a un Dieu, Auteur de la Loi naturelle; mais il ne pourroit avoir le ſentiment de cette obligation.

Avouons d'abord que la Loi naturelle dans l'homme ne peut être qu'une impreſſion de la Loi éternelle, qui eſt en Dieu. La raiſon n'eſt droite, qu'autant qu'elle eſt conforme à l'ordre immuable de la ſouveraine Sageſſe, qui a imprimé dans l'eſprit de l'homme une tendance au vrai, & au bien, pour le conduire à ſa félicité. En ſuppoſant ainſi que Dieu n'exiſtat pas, il eſt hors de doute que la Loi naturelle ne ſauroit non plus exiſter; mais il n'exiſteroit non plus ni entendement, ni homme, ni rien. La nuit épaiſſe du néant couvriroit tout, & rien ne ſeroit ni exiſtant, ni poſſible. Mais quoique l'homme ait reçu de Dieu ſon intelligence, & la direction de ſon intelligence au vrai, & au bien, il n'eſt pas impoſſible que par un coupable abus de ſes facultés, un homme s'aveugle juſqu'au point d'ignorer, & de méconnoître la

ſource de la lumiere qui l'éclaire. Or, on demande ſi relativement à un Athée les maximes de la droite raiſon produiſent non-ſeulement une véritable obligation, mais auſſi le ſentiment de cette obligation.

Il ne ſauroit y avoir de doute quant à la premiere partie, ainſi qu'on vient de le voir. On ne peut diſconvenir que les maximes de la droite raiſon, ou de la Loi naturelle n'impoſent une véritable obligation à celui même qui auroit le malheur d'ignorer Dieu, autrement il faudroit dire qu'en ſuppoſant, s'il eſt poſſible, un Sauvage dénué de toute connoiſſance de la Divinité, cet homme ne pécheroit aucunément en tuant tous ceux dont il lui prendroit envie de ſe défaire.

Je dis de plus, que ces maximes de la droite raiſon, que l'on comprend ſous le nom de Loix naturelles, ſont propres à exciter le ſentiment de l'obligation, dans un homme qui ne connoîtroit pas Dieu. C'eſt ce qu'il faut prouver contre Puffendorf & Barbeyrac. S'il ne s'agiſſoit contr'eux que d'une

diſpute de mots, ſur le terme *d'obligation parfaite*, la queſtion ſeroit peu importante; mais il me paroit que ces deux Ecrivains ont manqué dans la liaiſon même de leurs idées; & c'eſt ce qu'il importe toujours de remarquer pour l'éclairciſſement de la vérité.

Je prouve ma propoſition premiérement par la notion même de l'obligation, telle que Puffendorf l'établit: „ On entend ordinairement, dit-il, (*L.* „ 1. *Ch. II.* §. *III.*) par le mot d'o- „ bligation un lien de droit, par le- „ quel on eſt aſtreint à faire, ou „ à ne pas faire certaines choſes. En „ effet, toute obligation met, pour „ ainſi dire, un frein à notre liberté, „ en ſorte que quoiqu'on puiſſe s'y „ ſouſtraire actuellement, elle produit „ en nous un ſentiment intérieur, qui „ fait que quand on a négligé de ſe „ conformer à la régle préſcrite, on „ eſt contraint de blâmer ſoi-même ſa „ conduite, & que s'il nous en arrive „ du mal, on reconnoît qu'on ſe l'eſt „ juſtement attiré, puiſqu'on pouvoit „ aiſément l'éviter, en ſuivant la ré-

„ gle, comme on y étoit tenu. “

Le ſentiment de l'obligation conſiſte donc principalement dans ce ſentiment intérieur, que l'infraction de la régle produit en nous, & qui nous contraint de blâmer notre propre conduite. Tel eſt le cas de tout homme qui viole une maxime qu'il reconnoit être conforme à la droite raiſon. En faiſant le contraire de ce qu'il approuve, il faut de néceſſité qu'il ſe blâme de ce qu'il fait. Toute maxime pratique de la droite raiſon eſt donc propre à produire ce ſentiment intérieur, qui contraint l'homme à ſe blâmer ſoi-même, quand il y manque; elle eſt donc propre à produire un véritable ſentiment d'obligation.

2. Pour impoſer l'obligation, & en imprimer le ſentiment, Puffendorf exige deux conditions (*Ch. V.*) dans le ſupérieur: „ De juſtes raiſons de reſtrein-
„ dre la liberté des inférieurs, & le
„ pouvoir de faire ſouffrir quelque mal
„ aux contrévenans. Lorſque ces deux
„ choſes, dit-il, ſe trouvent réunies
„ en la perſonne de quelqu'un, il n'a

„ pas plutôt donné à connoître ſa vo-
„ lonté, qu'il ſe forme néceſſairement
„ dans l'ame d'une créature raiſonna-
„ ble des ſentimens de crainte, ac-
„ compagnés de ſentimens de reſpect;
„ les premiers, à la vue de la Puiſ-
„ ſance, dont cet Etre eſt revêtu; les
„ autres à la vue des raiſons, ſur leſ-
„ quelles eſt fondée ſon autorité, &
„ qui indépendamment de tout motif
„ de crainte, devroient ſuffire pour en-
„ gager à lui obéir. "

Donc la ſeule vue des raiſons, ſur leſquelles l'autorité du Supérieur eſt fondée, doit ſuffire pour engager à lui obéir, indépendamment de tout motif de crainte. Ce ſont les propres termes de Puffendorf. Cette vue impoſe donc une obligation: une créature raiſonnable qui manque d'obéir, lorſqu'elle ſent qu'elle devroit obéir, ne peut que ſe blâmer elle-même; ce ſentiment qu'elle a de devoir obéir, met un frein à ſa liberté, auquel elle ne peut ſe ſouſtraire, ſans ſe dire qu'elle a manqué à ce qu'elle devoit. Or, c'eſt ce frein de droit qui conſtitue l'obligation.

3. „ Quiconque, ajoute Puffendorf, „ n'a d'autre raiſon à m'alléguer, que „ la force qu'il a en main pour me „ contraindre à ſubir le joug qu'il veut „ m'impoſer, peut bien me porter par- „ là à aimer mieux fléchir pour un „ tems, que de m'expoſer à un mal „ plus fâcheux, que ma réſiſtance m'at- „ tireroit; mais cette crainte éloignée, „ rien n'empêchera que je me conduiſe „ à ma fantaiſie plutôt qu'à la ſienne. "

Ainſi la crainte ne contribue en rien au ſentiment de l'obligation; ce ſentiment conſiſte en ce que l'on ſe dit en ſoi-même que l'on doit obéir: & c'eſt ce qui ne ſe trouve pas, quand c'eſt la force ſeule qui porte à obéir.

4. „ Que ſi au contraire, dit enfin „ Puffendorf, ayant de bonnes raiſons „ d'exiger mon obéiſſance, il eſt de- „ ſtitué des forces néceſſaires, pour „ me faire ſouffrir quelque mal en „ cas que je refuſe d'obéir de bonne „ grace, je puis alors mépriſer impu- „ nément ſes ordres, à moins que quel- „ que autre plus puiſſant que lui, ne „ veuille maintenir ſon autorité. "

Dans ce cas je puis manquer impunément à mon devoir ; cela eſt vrai. Mais l'aſſurance de l'impunité ne m'ôte pas la connoiſſance du droit de mon Supérieur, ni par conſéquent le ſentiment de mon devoir envers lui. Si cela ſeul ne ſuffiſoit pas pour produire l'obligation, & le ſentiment de l'obligation, il faudroit dire que ce ſentiment ne commence à éclore que quand je m'apperçois que je ne puis plus violer impunément mon devoir, ainſi l'obligation ſeroit un effet de la force coactive, plus que d'un droit légitime, contre le ſentiment même de ces Auteurs.

5. Barbeyrac avoue en effet, que la force coactive, & la crainte de la peine n'entre pour rien dans le fondement de l'obligation, & ne fait que donner une nouvelle force aux motifs qui nous portent à obéir.

La conſéquence légitime de cette doctrine ſeroit de dire, que le fondement de l'obligation répond uniquement à la premiere partie de la Loi, qui détermine ce qu'il faut faire ; & que

la ſeconde partie, qu'on appelle *Sanction*, & qui ſtatue la peine contre les tranſgreſſeurs, ne regarde que les moyens d'aſſurer l'exécution de la Loi, relativement à ceux qui ſeroient portés à l'enfreindre, s'ils n'étoient retenus par la vue du châtiment.

6. Qu'un Supérieur légitime, mais dépouillé de toute force de contraindre, préſcrive à ſes inférieurs une Loi fondée ſur de juſtes raiſons: tout homme vertueux ſe croira indiſpenſablement obligé d'obéir, s'il le peut; & Barbeyrac même n'en diſconvient pas. Le lâche, ou le vicieux profitera de l'impunité que lui aſſure l'impuiſſance du Légiſlateur, & mépriſera ſa Loi. Que le Supérieur vienne à recouvrer la force qui lui manquoit, & qu'il ajoute une ſanction à ſa Loi, la crainte du châtiment ne produira aucun nouveau ſentiment d'obligation dans l'ame du vertueux; il ne s'eſtimera pas plus obligé d'obéir par la crainte de la peine, qu'il ne l'étoit auparavant par la conſidération de ſon devoir. La nouvelle ſanction n'affectera que le ré-

fractaire vicieux, non en produiſant en lui un nouveau ſentiment d'obligation qu'il n'eût pas auparavant, mais en l'engageant de s'y ſoumettre par la crainte du mal qu'il s'attireroit en continuant dans ſa révolte. Si avant la ſanction il ne ſentoit pas qu'il fût de ſon devoir d'obéir, il ſeroit impoſſible que la ſanction le lui fit ſentir. Car la ſimple vue du mal dont on eſt ménacé, ſi on ne fait pas une choſe, peut bien engager à la faire; mais cette ſeule vue ne fera jamais ſentir que ce ſoit un devoir de la faire. D'où il ſuit que l'obligation conçue comme un lien moral, qui met un frein à la liberté, en tant qu'elle fait connoître à l'homme qu'il ne peut manquer de ſe conformer à la régle, ſans ſe blâmer ſoi-même, répond uniquement à la premiere partie de la Loi, qui détermine ce que l'on doit faire; que la ſanction par conſéquent n'ajoute rien au fondement de l'obligation (ſinon en tant que le mépris de la ſanction formeroit une nouvelle tranſgreſſion) & que ſon effet propre, & direct eſt de plier à

l'obſervation de la Loi par la crainte de la peine, ceux qui ne voudroient pas s'y ſoumettre par la conſidération de leur devoir.

Il ſuit de-là que les maximes pratiques de la droite raiſon pour la conduite de la vie, impoſent une véritable obligation de s'y conformer, indépendamment de la vue d'un Supérieur qui ait droit d'en exiger l'obſervation. C'eſt ce que je vais prouver évidemment contre Barbeyrac. Un brigant, ſelon lui, qui a la force en main, peut me contraindre à exécuter ſes volontés, par la crainte du mal qu'il peut me faire ſouffrir, mais il ne peut m'impoſer aucune véritable obligation de lui obéir, & ſi je puis m'évader, je ne ferai rien contre mon devoir en m'échappant. Au contraire, le Supérieur légitime, quoique dépouillé de ſes forces, retient toujours le pouvoir d'obliger, ſans avoir celui de contraindre. Darius errant, fugitif, accablé de laſſitude, bleſſé à mort, perdant tout ſon ſang, s'arrête un moment, & demande à un Soldat fidele, qui le ſuivoit

encore, une taſſe d'eau, pour rafraîchir ſes lévres expirantes: ce Soldat, ſuivant les principes de Barbeyrac, étoit certainement obligé d'obéir à un Maître, dont il n'avoit aucun mal à craindre. D'où vient cette différence? Pourquoi le brigand peut-il me contraindre, ſans m'obliger? Pourquoi un Supérieur légitime m'oblige-t-il, ſans pouvoir me contraindre? C'eſt que la droite raiſon me dicte que je ne dois rien au brigand, & que je dois obéir à celui qui a droit de me commander.

L'obéiſſance que je dois à mon Supérieur légitime, eſt contenue dans l'obéiſſance que je dois aux maximes pratiques de la droite raiſon, comme la concluſion eſt contenue dans les prémiſſes. Si Barbeyrac eût voulu prouver que le Soldat étoit obligé d'obéir à Darius, il n'eût pu le faire que par un raiſonnement approchant de celui-ci. La droite raiſon dicte qu'on doit obéir à un Supérieur légitime; Darius étoit le Supérieur légitime du Soldat. Donc le Soldat devoit obéir à Darius.

Il en eſt à cet égard comme de l'o-

bligation qui provient des engagemens que l'on contracte volontairement. La parole donnée, & acceptée, eſt ſans doute la cauſe prochaine de l'obligation que je contracte ; mais c'eſt en vertu de ce principe ſupérieur de la droite raiſon, qui dicte que chacun eſt tenu de remplir exactement ſes engagemens. Otez ce principe, l'obligation ne ſubſiſtera plus. Il en ſeroit des promeſſes que l'on fait en contractant, comme de celles que des Acteurs ſe font entr'eux ſur le théatre.

D'où vient que les premieres ſont obligatoires, & non les ſecondes. C'eſt qu'on ne peut manquer aux premieres, ſans violer la Loi de la fidélité. Or, la Loi de la fidélité, qui donne la force à une promeſſe, ne dépend pas de cette promeſſe ; elle lui eſt antérieure, & ſubſiſte invariablement dans les maximes de la droite raiſon. Quand perſonne au monde ne s'aviſeroit de promettre, il n'en ſeroit pas moins vrai, qu'il faut tenir ce que l'on a promis.

Ce n'eſt donc pas ſans raiſon qu'on a réproché à l'Auteur d'Emile cette

horrible maxime : je ne dois rien à qui je n'ai rien promis. Et pourquoi devez-vous après que vous avez promis ? Sinon parce qu'il y a une Loi inviolable de fidélité, qui oblige de remplir les engagemens duement contractés ? Or, s'il y a une Loi de fidélité, il y a auſſi une Loi de juſtice, une Loi de bienfeſance, une Loi de gratitude, & d'humanité, qui obligent pour les cas mêmes, où l'on n'a rien promis.

Je conclus que les maximes pratiques de la droite raiſon pour la conduite de la vie, ne peuvent que produire un ſentiment d'obligation, ſuivant la notion même, que Puffendorf, & Barbeyrac ont attachée à ce terme ; & qu'ainſi la Loi naturelle contenue dans ces maximes a la force d'obliger ceux mêmes qui auroient le malheur de ne pas connoître l'Auteur de leur exiſtence.

On objectera qu'une Loi parfaite doit comprendre la détermination, & la ſanction, & qu'une obligation parfaite ne peut répondre qu'à une Loi parfaite.

Or, la Loi naturelle en tant que contenue dans les maximes pratiques de la droite raiſon, n'eſt qu'une régle deſtituée de toute ſanction : elle ne ſauroit donc avoir le caractere d'une Loi parfaite, relativement à un Athée, ni imprimer en lui le ſentiment d'une parfaite obligation.

Je réponds 1. Que la Loi naturelle en tant que contenue dans les ſimples maximes de la droite raiſon, n'eſt pas dénuée de toute ſanction. Le déchirement de la conſcience eſt une peine qui pourſuit le criminel ſur le thrône, & dans les fers. Il n'y a qu'une ſcélérateſſe conſommée, qui puiſſe émouſſer la pointe de ces remords cuiſans, & encore renaiſſent-ils de tems en tems juſques dans le ſein même des délices.

2. Il faudroit définir plus diſtinctement ce qu'on entend par le mot de Loi parfaite. On peut entendre par ce mot une Loi qui impoſe une obligation proprement dite, qu'on ne peut violer ſans péché ; ou bien une Loi qui répond exactement au but qu'on s'eſt propoſé en l'établiſſant ; ou enfin celle

celle qui eſt accompagnée de tout ce qui eſt néceſſaire pour en aſſurer l'exécution.

Si on prend le mot de Loi parfaite dans le premier ſens, je dis que la Loi naturelle indépendamment de la connoiſſance d'un Suprême Légiſlateur, impoſe une obligation proprement dite de s'y conformer. C'eſt ce que j'ai tâché de prouver juſqu'ici.

Si on le prend dans le troiſieme ſens, j'avoue que la Loi naturelle contenue dans les maximes pratiques de la droite raiſon pour la conduite de la vie, n'a point de ſanction ſuffiſante, indépendamment de la volonté du Suprême Légiſlateur, qui veut que tous les hommes ſoient juſtes, qui récompenſe ceux qui le ſont, & punit ceux qui ne le ſont pas. C'eſt ce qui fera la matiere du Diſcours ſuivant.

# DISCOURS VIII.

## *Sanction de la Loi naturelle.*

ON appelle Sanction cette partie de la Loi, qui ſtatue une peine contre les contrévenans. L'objet de la ſanction n'eſt autre, comme on vient de le voir, que de balancer, ou ſurmonter par la crainte de la peine les attraits de la cupidité, qui pourroient porter les méchans, & les vicieux à tranſgreſſer la Loi. On a toujours ſenti qu'un eſclave devoit de la reconnoiſſance au Maître généreux, qui lui donne gratuitement ſa liberté. Dira-t-on que ce devoir, & par conſéquent cette obligation n'a commencé que lorſque les Loix Romaines commencerent à décerner des peines contre les affranchis, qui manquoient de reſpect à leurs Patrons? Il ſeroit abſurde de le penſer. Le jour qui précéda l'établiſſement de cette nouvelle ſanction, l'eſclave ingrat envers ſon bien-

faiteur ne pouvoit que ſentir qu'il agiſſoit contre ſon devoir. Ce ſentiment ne put acquérir plus de force après la ſanction : celle-ci ne put avoir d'autre effet que d'engager plus efficacement l'eſclave à s'acquitter de ſon devoir ; par la crainte du mal auquel il s'expoſoit en y manquant.

Les hommes connoiſſent, & approuvent les maximes pratiques de la droite raiſon ; ils ſavent fort bien les prêcher aux autres : ont-ils lieu de ſe plaindre de quelque tort qu'on leur ait fait, ils inſiſteront moins ſur le mal phyſique qu'ils ont reçu, que ſur la turpitude de l'action, par laquelle on a violé les maximes de la droite raiſon à leur égard. Ce ſentiment qui parle alors avec tant de hauteur, marque la profonde conviction où ils ſont tous de l'étroite obligation, où ſont tous les hommes d'obſerver fidélement ces devoirs ſacrés que la droite raiſon leur préſcrit pour le bien commun de l'humanité. Néanmoins les hommes ſi grands par la ſublimité des vues que la ſaine raiſon leur préſente, ſe rendent ſouvent très-petits

par la baſſeſſe des motifs qui les font agir : dominés par l'orgueil, par l'avarice, par l'envie, & la jalouſie, par mille paſſions auſſi vives que bornées, qui dans l'état préſent de la Nature ont tant d'empire ſur l'ame. La plupart des hommes reſſemblent à la Médée d'Ovide, il voient ce qu'il y a de meilleur, ils s'attachent à ce qu'il y a de pire. La ſaine raiſon leur dicte ce qu'ils devroient faire, & ils s'y ſentent portés par un premier mouvement d'inclination, qui auroit ſon effet, s'il n'étoit ſouvent retenu par la conſidération d'un avantage particulier, qui détourne l'eſprit du bien moral qu'il approuve, pour l'attacher au plaiſir qui l'affecte.

Telle eſt la ſource des maux qui affligent, & déſolent l'Univers. Rien n'eſt donc plus convenable à la paix, à la tranquillité, au bonheur du Genre-humain, qu'une ſanction des Loix naturelles, capable de réprimer les attentats des pervers, que l'eſpoir d'un avantage particulier rend ſourds à la voix de la raiſon, & inſenſibles au bien commun de l'humanité.

Comme l'amour du bien être, qui eſt le principe de toutes les déterminations, & de toutes les actions humaines, ſe partage en différentes branches, & qu'il ſe tourne tantôt à l'idée de la perfection, tantôt à l'attrait du plaiſir ſenſible, tantôt à l'appas des richeſſes, & du pouvoir; il faut que cette ſanction ſoit univerſelle, qu'elle embraſſe tous les états, & toutes les ſituations de la vie, en ſorte que tout homme inſtruit de cette ſanction puiſſe toujours reconnoître au premier coup d'œil, ſans calculer, & ſans héſiter, qu'en violant la Loi naturelle, il s'expoſe à perdre pour toujours ce bien être, qu'il aime invinciblement, & à ſouffrir un mal infiniment plus grand, & plus répugnant à ſa félicité, que le mal préſent qu'il voudroit éviter.

La ſanction qui accompagne la Loi naturelle, en tant que contenue dans les ſimples maximes de la droite raiſon ne porte point ce caractere. Les motifs inſéparables de la droite raiſon, qui devroient porter les hommes à ſacrifier en toute occaſion, l'intérêt par-

ticulier à l'obſervation des Loix naturelles, ſe réduiſent à trois. 1. Le bien de la ſociété univerſelle, dans lequel l'intérêt de chaque particulier ſe trouve compris. 2. L'avantage même de chaque particulier; puiſque l'on voit le plus ſouvent que l'on ſe trompe, en croyant de parvenir au bonheur par la méchanceté, & que l'édifice de la grandeur, & de la fortune, bâti ſur les fondemens ruineux de l'injuſtice, s'écroule quand moins on y penſe, & accable ſous ſes ruines l'imprudent Architecte qui l'avoit élevé. 3. Les remords de la conſcience qui ne ceſſent de troubler la ſérénité de l'ame, ſi néceſſaire pour jouir du bien être.

Ces motifs contiennent ſans doute une ſorte de ſanction; mais il faut avouer que ces motifs n'ont pas toute la force néceſſaire pour impoſer ſilence à la cupidité qui ſe révolte contre la Loi.

1. Il eſt vrai que le véritable intérêt de chaque particulier ſe trouve compris dans l'intérêt général de l'humanité. Mais cette conſidération tou-

chera peu un homme qui croira ſe trouver dans le cas de retirer par ſon injuſtice un avantage bien ſupérieur à celui qu'il enviſage dans l'exacte obſervation de ſon devoir.

2. Il eſt vrai auſſi que l'injuſtice retombe auſſi quelquefois ſur le méchant, & l'écraſe : mais le méchant ne trouvera toujours que trop d'exemples capables de le raſſurer contre cette crainte.

3. Il eſt vrai enfin que l'injuſte ne peut éviter entiérement les remords d'une conſcience irritée qui lui réproche ſon crime, & empoiſonne ſes plaiſirs juſques dans les fêtes les plus brillantes. Mais il s'en faut bien que cette peine ſoit exactement proportionnée à l'énormité de l'injuſtice. Premiérement ſi le crime ne devoit avoir d'autre peine que les remords, le ſcélérat, qui par la longue habitude du crime n'en reſſent plus que de rares, & de foibles atteintes, ſeroit moins puni que l'homme vertueux qui a ſuccombé une fois par foibleſſe, & qui pleurera toute ſa vie le malheur de s'être ſouillé par une action qu'il déſavoue, action

que ſon attachement même à la vertu lui rappelle à chaque inſtant, & dont le ſouvenir le pénetre de honte, & de répentir. Secondement l'homme pervers qui s'imagine n'avoir d'autre peine à craindre que les remords, en s'abandonnant à ſes paſſions injuſtes, croira fort aiſément qu'il importe d'avantage pour ſon bien être de jouir de la ſatisfaction qu'il ſe promet, que d'y renoncer, pour éviter un remords, dont l'abſence ne le conſolera pas de la privation d'un bien qui le flatte ſi ſenſiblement.

Il ſuit de-là que ſi la Loi naturelle n'avoit d'autre ſanction, il y auroit une contradiction réelle entre les lumieres mêmes de la raiſon. Portons ici l'argument que Cicéron fait valoir contre les Epicuriens. Les Philoſophes qu'il combat ſous ce nom, niant la providence, & l'immortalité de l'ame, ne reconnoiſſoient d'autre régle des actions humaines que la jouiſſance des ſatisfactions, que l'homme pouvoit ſe procurer en cette vie. Conſéquemment à ce principe ils ne reconnoiſſoient d'autre

fondement de la juſtice, que l'utilité propre que chacun en retiroit. S'ils préſcrivoient à leurs Diſciples de garder les régles de la juſtice, ce n'étoit pas que la juſtice, ſelon eux, fût plus digne par elle-même d'eſtime, & d'approbation que l'injuſtice; mais uniquement parce que l'obſervation de la juſtice, nous conciliant l'affection de ceux avec qui nous vivons, nous procure pluſieurs avantages de leur part, & qu'au contraire l'injuſtice nous rendant odieux, anime les autres contre nous, & nous expoſe à ſouffrir. Cicéron s'éleve ici contr' eux, & demande ce que devra faire le Sage qui ſe trouve à portée de commettre une injuſtice ſécrete, où il trouveroit à gagner. Il n'eſt pas poſſible, répondoient-ils, de s'aſſurer qu'une injuſtice, quelque ſecrete qu'elle puiſſe être, ne vienne enfin à tranſpirer. Il n'eſt pas queſtion, répliquoit Cicéron, de la poſſibilité, ou de l'impoſſibilité de la choſe; mais ſuppoſant le cas poſſible, que faut-il faire ſelon vos principes? Le pas étoit gliſſant; auſſi pour l'éviter les Epicuriens don-

noient à leurs détours, & répétoient que le cas n'étoit pas poſſible. Pour vaincre leur opiniâtreté Cicéron ſuppoſe un homme aſſis dans un pré à côté d'un autre homme, dont la mort va le rendre poſſeſſeur d'un héritage conſidérable. Il apperçoit un aſpic caché ſous l'herbe, prêt à piquer cet homme : doit-il avertir ? Ne doit-il pas avertir ? Il n'a aucun réproche à craindre en ne l'avertiſſant pas ; qui pourroit le convaincre d'avoir vu l'aſpic, & d'avoir négligé d'avertir par pure malice ? Cependant la probité veut qu'il l'avertiſſe. Il y a donc une probité, indépendante de l'utilité que l'on en retire. Je ſuppoſe le même cas dans un homme, qui conformément aux maximes de la droite raiſon, reconnoit que la probité lui fait un devoir de préſerver du danger celui dont la mort lui apporteroit un avantage très-conſidérable. Cet homme délibere en lui-même. D'un côté la droite raiſon lui fait connoître qu'il doit avertir, en vertu de ce principe ſi vrai, ſi ſimple, ſi lumineux, que nous ne devons pas faire

aux autres, ce que nous ne voudrions pas qui nous fut fait ; il ſent qu'il ne peut manquer à ce devoir ſans ſe rendre coupable à ſes propres yeux. Si un autre y manquoit, & qu'il le ſut, il déſapprouveroit ſa conduite, & le regarderoit comme un méchant. D'un autre côté il ſent que l'amour de ſon bien être l'invite à ne pas avertir ; il lui paroit que c'eſt agir contre ſa propre félicité, que de renoncer à un avantage ſi conſidérable, qui s'offre à ſes regards. La droite raiſon ne peut déſapprouver l'amour du bien être : la droite raiſon déſapprouve hautement le moyen qui ſe préſente pour y parvenir. Il y auroit donc là une eſpece de contradiction, qui ne peut ſubſiſter dans la nature. S'il y a un moyen de lever cette contradiction, il ne faut pas douter que ce moyen n'exiſte. Or, le ſeul moyen propre à la faire diſparoître, & à reconcilier la ſaine raiſon avec elle-même, c'eſt de reconnoître pour la Loi naturelle une ſanction capable de concilier dans l'amour du bien être le bien moral avec le bien phyſique.

Qu'on reconnoiſſe que la Loi naturelle eſt conforme à la volonté d'un Suprême Législateur, qui en ordonne l'obſervation, qui l'a préſcrite aux hommes dans la vue de les conduire à leur félicité par la voie de la vertu, qui eſt ſi conforme à la perfection de leur nature, & qui rendra malheureux à jamais ceux qui s'en écartent, dès-lors l'approbation que notre eſprit eſt contraint de donner à la probité le réconcilie avec l'amour même de notre bien être; nous ſommes aſſurés que tout plaiſir, tout avantage paſſager qui nous éloigneroit de la vertu que nous approuvons, nous éloigneroit également du bien être, auquel nous aſpirons, & toute contradiction s'évanouit.

4. C'eſt ce qui paroîtra encore plus évidemment dans le cas où l'homme vertueux doit ſouffrir la mort plutôt que de trahir ſon devoir. Qu'un homme réſiſte à l'appas du vice, par les attraits de la vertu, qu'il préfere à une fortune brillante, mais injuſte, la ſatisfaction de jouir de ſa vertu, c'eſt ce qui ſe conçoit aiſément. Juge de ſon

bien être il préfere le calme, & le conſentement de l'ame à tout autre plaiſir.

Mais ſi un aſſaſſin veut le contraindre de calomnier un innocent ſans peine d'être mis à mort ; quel motif pourra l'engager à ſouffrir la mort, plutôt que de trahir ſon devoir? La mort va lui ravir la ſatisfaction qu'il éprouveroit à jouir de ſa vertu. Si tout doit mourir pour lui, s'il n'a rien à eſpérer après cette vie, il eſt difficile de concevoir comment la conſidération de ſon bien être, qui va s'anéantir par ſa deſtruction, pourroit l'engager à ſacrifier le ſoin de ſa conſervation à ſon devoir. Cependant la ſaine raiſon ne permet pas de balancer. Il eſt clair qu'il faut ſouffrir la mort plutôt que de commettre un crime. Les Payens mêmes ont reconnu cette vérité, & dans toutes les Nations chez les peuples Barbares, comme chez les peuples policés, & dans tous les tems on a vu des hommes généreux qui l'ont atteſtée par leur exemple. Il y a donc dans le fond de la Nature un ſentiment noble, & ma-

gnanime plus couvert dans les uns, plus élevé dans les autres, qui dicte que l'on doit préférer la vertu à la vie. Ce ſentiment nous auroit-il été donné pour nous tromper? L'homme pourroit-il perdre en s'y conformant? Ce ſentiment précieux ne ſemble-t-il pas indiquer cette ſanction dont nous venons de parler, qui propoſe la félicité comme le prix de la vertu? Si cette indication ne ſe montre que d'une maniere confuſe dans ceux qui manquent de lumieres, & d'inſtruction, elle parut avec éclat dans l'homme du Paganiſme qui avoit le mieux cultivé la philoſophie, & la raiſon. Socrate aima mieux ſubir la mort que de manquer d'obéiſſance aux Loix de ſa patrie. Mais dans ces derniers moments, dont l'Hiſtoire eſt ſi touchante, on voit que ce caractere vertueux qu'il ſoutint avec tant de dignité, étoit fondé ſur la haute idée qu'il avoit de la grandeur, & de l'excellence de la Nature humaine il marque à la vérité qu'il ne regardoit que comme des fables ce que les Poëtes racontoient des récompen-

ſes, & des ſupplices de l'autre vie, mais il témoigne la plus ferme aſſurance ſur ce point, que la mort n'eſt pas égale pour le juſte, & pour le méchant.

Cinquiémement, faiſons encore cette obſervation, que les remords de la conſcience ne ſe bornent pas à réprocher le crime à ſon auteur. Ils le pénétrent encore d'un ſentiment confus de trouble, & de terreur; on s'avoue non-ſeulement coupable, mais digne de châtiment. On a vu des ſcélérats condamnés ſur des faux indices pour des crimes qu'ils n'avoient pas commis, faire un libre aveu d'autres crimes ſécrets, ſur leſquels on ne les cherchoit pas, & ſubir le ſupplice avec réſignation, comme une juſte punition de leurs forfaits. C'eſt ce qui a inſpiré à tous les peuples l'idée, ou le ſentiment confus d'une juſtice vengéreſſe, qui pourſuit les coupables, & dont les coups ſont d'autant plus à craindre, qu'ils ſont plus long-tems ſuſpendus. Les différentes images, ſous leſquelles les Poëtes l'ont repréſentée, nous touchent encore au-

jourd'hui, parce qu'elles reveillent un ſentiment qui eſt dans la Nature.

Ce n'eſt pas en vain que la Nature a imprimé ce ſentiment dans tous les cœurs. Semblables à ces mouvements d'inquiétude, qui agitent un malade dans ſon lit, ces ſentimens moraux qui affectent l'ame avec tant de vivacité, ont ſans doute une deſtination, ils décelent un beſoin attaché à notre condition, & nous avertiſſent de chercher les moyens d'y ſatisfaire. Oui, ce lien moral qui aſſujettit notre raiſon à une Loi que nous ne pouvons méconnoître, Loi ſupérieure, & immuable qui met un frein à nos facultés phyſiques, qui nous impoſe des devoirs, & des obligations que nous ne pouvons violer ſans nous reconnoître coupables, & dignes de châtiment, ce lien moral de ſoumiſſion, & de dépendance nous porte naturellement à tourner nos regards vers un Légiſlateur Suprême, protecteur de la vertu, & vengeur du crime. Ce n'eſt pas ici le lieu, comme je l'ai déjà dit, de prouver l'Exiſtence de cet Etre Suprême. Vous jugez,

gez, diſoit Platon, que je penſe par la ſuite, & l'ordre que vous obſervez dans mes penſées. Jugez donc par la même raiſon que cet Univers eſt l'ouvrage d'une Sageſſe infinie. Il ne faut que ce raiſonnement, qui n'eſt en effet que l'expreſſion d'une penſée commune à tous les hommes, pour mettre la plus ſublime des vérités à la portée des plus ſimples.

C'eſt dans la Sageſſe, & dans la Volonté de cet Etre Suprême, qu'il faut chercher la premiere ſource, & la parfaite ſanction des Loix naturelles.

Quand je connois une vérité, que le tout, par ex., eſt plus grand que ſa partie, je ne puis m'empêcher de reconnoître que cette vérité eſt conforme à la Suprême Intelligence. Quand je juge qu'une ſociété de créatures raiſonnables, liées entr'elles par l'exercice pacifique de toutes les vertus ſociales, eſt préférable à un état de déſordre, & de confuſion, où toutes ces créatures s'acharneroient à leur deſtruction réciproque, je ne puis m'empêcher de reconnoître que ce jugement eſt con-

forme aux Loix de la Souveraine Sageſſe. Une raiſon ſouverainement éclairée ne peut que préférer le premier état au ſecond. Un Sophiſte pourra me conteſter cette vérité, s'il a envie de diſputer; mais ſi ſa conſcience même pouvoit parler, elle le démentiroit, & me donneroit raiſon. Qu'au ſortir de la diſpute, on vienne prier ce Sophiſte de dicter un Code de Loix pour un pays éloigné, bien-tôt oubliant ces diſcours de parade, dont jamais homme n'a été pleinement convaincu, il reviendra aux principes du bon ſens, & s'attachant aux maximes d'équité communes à tous les hommes, il s'étudiera de rédiger en un corps les réglemens qu'il jugera les plus propres à maintenir l'ordre & la paix dans la nouvelle ſociété. Combien ne s'applaudiroit-il pas d'avoir ſu former des Citoyens juſtes, vertueux & bienfaiſans, amis de l'ordre, du travail & de la frugalité, préférant en tout l'intérêt public à leur intérêt particulier? Si ſes réglemens avoient un effet tout contraire, ſe conſoleroit-il par la penſée,

que n'y ayant rien en ſoi de bon & de mauvais, de juſte & d'injuſte, tout eſt égal aux yeux d'un Philoſophe.

Il n'eſt donc pas même poſſible de douter que l'Etre ſouverainement ſage, ne préfére la prudence à la témérité, la modeſtie à l'orgueil, la libéralité à l'avarice, la juſtice à l'iniquité, la fidélité au menſonge, la conſtance à la légéreté. Cela eſt ſi vrai, que les impies mêmes ont ſenti qu'il y avoit une contradiction manifeſte à ſuppoſer un Dieu menteur, injuſte & mal-faiſant; qu'ils ont même fait valoir ce principe, & ont tâché, par des applications auſſi fauſſes que malignes, de s'en ſervir pour attaquer la divinité des Livres Saints. Ici l'iniquité ſe confond elle-même. Vous dites que Dieu ne peut être menteur, injuſte, mal-faiſant, & vous dites vrai. D'où vient donc cette aſſurance? C'eſt qu'une impreſſion naturelle de raiſon, & de vérité, contre laquelle vous ne pouvez toûjours être aſſez en garde, vous fait connoître que le menſonge, l'injuſtice, la mal-faiſance, ſont des qualités qui répugnent

à l'idée d'un Etre ſouverainement parfait. Vous ſentez que la fidélité, la juſtice, la bienfaiſance ſont des qualités conformes à la perfection d'une Nature intelligente, que les contraires l'aviliſſent, & la dégradent. Voilà donc la différence morale du juſte, & de l'injuſte, établie de votre aveu de la manière la plus déciſive, & la plus convaincante. Vous concevez que Dieu ne peut mentir, ni être injuſte, parce qu'étant ſouverainement parfait, il ne peut démentir la vérité, & la juſtice, qui eſt eſſentiellement en lui. Concevez donc auſſi qu'une créature raiſonnable ne doit ni mentir, ni être injuſte, parce qu'elle ne doit rien faire qui bleſſe la vérité, & la juſtice, dont elle ne peut ſe départir ſans ſe dégrader. Cette Loi immuable, qui eſt en Dieu le fondement d'une heureuſe & abſolue néceſſité à cauſe de ſa ſouveraine Perfection, devient, dans la créature, le fondement du devoir & de l'obligation la plus indiſpenſable de s'y conformer.

Ainſi la droite raiſon ne permet pas

de douter que le Suprême Législateur ne veuille que les hommes pratiquent la vertu, & s'abſtiennent du vice : & comme nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître que par les Loix immuables de la juſtice, l'une eſt digne de récompenſe, l'autre de châtiment ; nous concevons auſſi que la volonté de l'Etre Suprême toûjours conforme à l'ordre de la juſtice, ne ſauroit être que le méchant puiſſe trouver ſa félicité dans le crime, ni l'homme juſte, ſon malheur dans la vertu. Sous l'empire d'un Dieu ſouverainement juſte le ſort de l'homme, qui a reſpecté les Loix de la juſtice, ne doit pas être le même que celui du méchant, qui les a violées. Il faut que le premier trouve le fruit du bien qu'il a fait dans le bien être, qui couronnera ſa vertu ; & que le ſecond ſoit forcé de reſſentir le mal de ſon injuſtice par la rigueur de ſa punition. Du conſentement de tout le monde rien ne prouve mieux un mauvais gouvernement, que de voir l'homme vertueux réduit à plaindre ſon ſort, tandis que le mé-

chant proſpere ; c'eſt ce qui ne peut arriver ſous l'Empire de Dieu, preuve certaine des récompenſes & des peines d'une vie à venir, dans leſquelles toutes les Nations de l'Univers, ſauvages & policées ont reconnu, ou du moins entrevû la ſanction la plus complete des devoirs qu'impoſent les maximes pratiques de la droite raiſon.

# DISCOURS IX.

*Diſpoſitions de l'eſprit & du cœur à l'égard des Loix naturelles, dans l'état préſent de la Nature.*

TOUS les hommes connoiſſent les principes généraux de la morale; tous ſavent qu'ils ont des devoirs à remplir, & qu'il y a une diſtinction à faire entre le bien & le mal. Parcourez le monde pour apprendre aux hommes qu'il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudroit pas qu'on nous fît; qu'il eſt juſte de récompenſer les bonnes actions, & de punir les mauvaiſes; partout on vous dira que vous n'apprenez rien de nouveau, qu'on ſavoit cela avant vous, & auſſi-bien que vous.

Vous reconnoîtrez néanmoins que les hommes ſont ſujets à de très-grandes erreurs, dans l'application de ces ma-

ximes générales aux cas particuliers. En certains Pays on tue les malades, qu'on déſeſpere de guérir, pour abréger leurs ſouffrances: & différens peuples vous préſenteront, à d'autres égards, des uſages tous différens, & tous également extravagants. Quelques Sophiſtes ont conclu de ces uſages qu'il y avoit des Nations entieres, dénuées de toute idée du juſte, & de l'injuſte. Rien de plus déraiſonnable que cette concluſion. Un des plus grands Géométres qu'il y ait eu depuis Archiméde juſqu'à Newton, a cru avoir trouvé la quadrature du Cercle. O Sophiſte! Direz-vous que ce Géométre n'avoit pas l'idée de l'égalité? Deux Mathématiciens diſputent ſur l'effet d'une machine propoſée, direz-vous qu'ils ignorent le principe de l'équilibre? Autre choſe eſt ignorer un principe, autre choſe eſt le mal appliquer aux cas particuliers. Le Géométre ſavoit ſans doute ce que c'eſt que l'égalité, mais il ſe trompa dans l'application qu'il en fit à deux quantités qu'il crut égales, & qui ne l'étoient pas. Le Scythe, ou autre

qui tue un malade pour abréger ſes ſouffrances, ſait que la bienfaiſance vaut mieux que la méchanceté. Son erreur eſt non dans le principe, mais dans l'application qu'il en fait. Tous les jours on diſpute parmi nous de la juſtice, ou de l'injuſtice d'une prétention. Deux Juriſconſultes nous donnent quelquefois ſur le même cas deux avis différents. Ont-ils pour cela une différente idée de la juſtice? Point du tout: c'eſt qu'ils ne conviennent pas au ſujet des circonſtances particulieres, qui en doivent déterminer l'application au cas propoſé.

Ainſi toutes ces Hiſtoires, que tant de Sophiſtes ont ſi ſoigneuſement raſſemblées pour prouver qu'il n'eſt aucune idée de moralité commune à tout le Genre-humain, ne prouvent aucunement qu'il y ait des Peuples aſſez dépourvus de ſens, & de raiſon pour ignorer entiérement les principes généraux de la Loi naturelle, ou de la morale; elles ne prouvent autre choſe, ſinon que les hommes ſont extrêmement ſujets à s'égarer dans l'application qu'ils en font aux maximes com-

munes de la vie ; & ce qu'il importe extremement de remarquer, c'eſt qu'un ſavoir mal dirigé ne produit pas moins d'erreurs en ce genre, que le ſimple défaut de lumiéres & d'inſtructions.

Tous les hommes ont auſſi une inclination générale au bien moral, qui les porte naturellement à le ſuivre, lorſqu'ils n'ont point de motif particulier qui les en détourne. Cette inclination ſe montre dans l'approbation que l'on donne aux actions vertueuſes, & dans l'averſion que l'on témoigne pour les mauvaiſes. Les premieres ſe préſentent ſous un aſpect agréable, qui plaît, & qui ſuffit par lui-même pour déterminer l'eſprit à y acquieſcer. Les autres ont toûjours par elles-mêmes un aſpect odieux, & ce n'eſt que la vûe trompeuſe d'un plaiſir, ou d'un avantage apparent qui les accompagne, qui détermine l'eſprit à s'y livrer. On rencontre un inconnu ſur ſa route, qui demande quel chemin il doit tenir ; on ſe fait un plaiſir de le lui montrer. S'il n'y avoit aucun principe de morale, & de bienfaiſance dans le cœur hu-

main, on ſeroit auſſi peu touché de la prière de cet homme, que du cri d'un oiſeau qui paſſe; on ſe ſentiroit dans une totale indifférence à lui montrer, ou à ne pas lui montrer ſon chemin, à le bien adreſſer, ou à l'égarer. Mais il n'eſt point d'homme qui ne ſe fît un reproche d'avoir trompé, ou d'avoir manqué d'aſſiſter ſon ſemblable dans une choſe ſi aiſée, & qui ne ſe ſache bon gré de lui avoir rendu ce petit ſervice. Tel eſt l'effet de l'inclination naturelle au bien moral, quand elle n'eſt pas détournée par un motif particulier. Dans le cas propoſé, la ſeule vûe de l'acte de bienfaiſance qui ſe préſente, eſt une vûe agréable qui porte l'eſprit à la ſuivre; mais ſi l'inconnu s'adreſſe à un voleur, & que celui-ci ſe laiſſe tenter par l'eſpoir d'un coup de filet, il tâchera ſans doute de l'attirer dans le bois pour profiter de ſa dépouille. Mais le voleur même ne trouve pas un attrait dans le mal qu'il fait à ſon prochain, comme l'honnête homme le trouve dans le bien qu'il lui fait, ce n'eſt que l'appât du gain qui

le détermine à ſurmonter la répugnance qu'il auroit eu en toute autre occaſion d'égarer ce pauvre voyageur : en jouiſſant du profit qu'il a fait, il avouera, s'il veut parler ſincérement, qu'il déſapprouve l'action qui le lui a procuré.

Ainſi quoique l'homme ne puiſſe ignorer les principes généraux de la morale, & qu'il ſoit naturellement porté à s'y conformer, il a néanmoins dans l'état préſent de la Nature deux terribles ennemis à combattre pour devenir vertueux, l'ignorance & la paſſion, l'erreur & la cupidité. D'où il ſuit évidemment que la ſimple Loi naturelle ne ſuffit pas pour conduire les hommes à la vertu, & au bonheur, pour garantir & protéger les bons contre la violence & l'injuſtice des méchants, ni pour maintenir l'ordre, & la paix dans l'état de ſociété, ſans laquelle le genre humain ne ſauroit ſubſiſter. D'un côté les hommes ſont ſujets à une infinité d'erreurs dans les conſéquences, qu'ils tirent des principes généraux de la Loi naturelle, dans les applications, qu'ils en font aux cas

particuliers, dans les jugemens, qu'ils portent de leur étendue, & de leur ſanction; d'un autre côté ils ſont dominés par mille paſſions particulieres, qui les pouſſent très-ſouvent à violer les devoirs connus, & à faire le contraire de ce qu' ils louent & qu'ils approuvent; vivement affectés par l'impreſſion d'un bien préſent, qui les flatte, ils ne ſont que foiblement touchés de la crainte d'un mal, qu'ils n'enviſagent que dans le lointain.

L'homme ſi peu capable de ſe conduire avoit donc beſoin d'un double frein; de la Religion, pour le garantir de l'erreur, & le conduire plus efficacement au bien; d'un gouvernement, pour établir l'ordre dans la ſociété, & réprimer la violence des injuſtes, & des méchans.

# DISCOURS X.

## *Néceſſité de la Religion.*

MORTEL, qui vous ſoulevez contre la Religion, arrêtez-vous un moment, & demandez--vous à vous--même, où vous prétendez aller en ſecouant le joug ſalutaire, qu'elle vous impoſe. Le courtiſan philoſophe Cyneas, qui avoit accompagné Pyrrhus en Italie, étaloit un jour en préſence de Fabricius les dogmes d'une Secte, qui nioit la Providence, & faiſoit conſiſter le ſouverain bien dans la volupté. Le ſage Romain pénétra d'un coup d'œil les conſéquences d'une doctrine ſi nouvelle pour lui, & pria les Dieux d'inſpirer toûjours de telles penſées aux ennemis de Rome.

Cette doctrine ſe répand dans la Gréce, & y répand avec elle l'eſprit d'irréligion. C'eſt à cette cauſe que Polybe, l'homme du monde, qui a le mieux jugé des événemens paſſés, & le mieux

prévu les événemens futurs, attribue l'éffroyable dépravation des mœurs qui infecta ſa Patrie, & cette totale extinction de vertu, qui fut ſuivie d'une prompte décadence, & de ce honteux aviliſſement, où elle gémit depuis deux mille ans.

La contagion pénétre dans Rome; écoutons là deſſus Mr. de Monteſquieu (*Conſid. ſur les cauſes de la gr. Ch. X.*): „ Je crois, dit-il, que la Secte d'Epi„ cure, qui s'introduiſit à Rome ſur la „ fin de la République, contribua beau„ coup à gâter l'eſprit & le cœur des „ Romains. "

L'Auteur du Dictionnaire philoſophique (*art. Athée*) dit: „ que les Epicu„ riens étoient perſuadés que la divi„ nité ne pouvoit ſe mêler des affaires „ des hommes, & que dans le fond „ ils n'admettoient aucune divinité; „ ils étoient convaincus que l'ame n'eſt „ point une ſubſtance, mais une fa„ culté, qui naît, qui périt avec „ le corps, par conſéquent ils n'avoient „ aucun joug que celui de la Morale „ & de l'honneur. (Nous verrons bien-

tôt ce que peut ce joug ſur les Athées)
„ Les Sénateurs & les Chevaliers Romains
„ étoient de véritables Athées ; car les
„ Dieux n'exiſtoient pas pour des hom-
„ mes qui ne craignoient, ni n'eſpé-
„ roient rien d'eux. Le Sénat Romain
„ étoit donc réellement une aſſemblée
„ d'Athées du temps de Céſar & de
„ Ciceron.

Il ajoute : „ que le Sénat de Rome
„ étoit preſque tout compoſé d'Athées
„ de Théorie, & de Pratique, c'eſt à
„ dire qui ne croioient ni à la Provi-
„ dence, ni à la vie future ; ce Sénat
„ étoit une aſſemblée de Philoſophes,
„ de voluptueux & d'ambitieux, tous
„ très-dangereux & qui perdirent la
„ République. " Voilà ce que font les Philoſophes Athées, qui ne croient ni à la Providence ni à la vie future, & qui n'ont d'autre joug que la Morale, & l'honneur.

Rien de plus conſtaté par les témoignages des Ecrivains contemporains que l'affreuſe corruption qui ſuivit cette Secte par tout où elle ſe répandit, & qui devint pour ainſi dire dominante

dans

dans le temps que douze Pêcheurs de Judée accompliſſoient l'ordre étonnant qu'ils avoient reçu de leur Maître, de parcourir l'Univers & d'attirer tous les Peuples de la terre à l'obéiſſance de l'Evangile.

Mortel, qui vous glorifiez d'avoir ſecoué le joug de la Religion, daignez vous arrêter encore ici un moment, pour donner un coup d'œil ſur la peinture auſſi vraie que frappante que l'un des premiers Apôtres du Chriſtianiſme a tracée dans ſes écrits, des maux affreux que l'eſprit d'irréligion produiſit en ce temps là & de l'opprobre dont il couvrit l'humanité. J'ay tâché d'en raſſembler les principaux traits dans le précis que je vous préſente. Les perfections inviſibles de Dieu, ſa Puiſſance, & ſa Divinité ſe ſont manifeſtées dès l'origine du monde par les œuvres de la création. Les hommes n'ont pû méconnoître le témoignage éclatant que les créatures rendent au Créateur ſans ſe rendre inexcuſables. C'eſt pourtant ce témoignage que des hommes vains, enivrés de l'idée d'une fauſſe ſageſſe, ſe

ſont éfforcés de combattre. Toute connoiſſance de Dieu ne leur a pas manqué; mais s'égarant en de vains raiſonnemens, ils ſe ſont attachés à combattre & à rejeter la notion de ſa Providence bienfaiſante, ils ont voulu s'affranchir de tout hommage envers lui, & comblés des dons de ſa libéralité, ils ont cru ne lui rien devoir. C'eſt ainſi qu'en aſpirant à une haute ſageſſe, ils ſont tombés dans l'égarement le plus inſenſé. Quels ont été les fruits de cette prétendue ſageſſe? Où les ont conduits ces penſées libres, auxquelles ils ſe ſont livrés après s'être affranchis de tout lien envers la Divinité?

1. Ils ſe ſont livrés à des excès monſtrueux de libertinage, & à des raffinemens de volupté déshonorans pour le genre humain. On en trouve les preuves dans Suetone, Tacite, Sénéque, & Juvenal. Ces excès étoient devenus ſi cómmuns qu'on s'y livroit ſans retenue & ſans honte; il n'y eut que les Goths & les autres Peuples ſeptentrionaux qui en furent épouvantés, quand ils ſe jetérent ſur les Provinces de l'Em-

pire. Mais au milieu de ce débordement universel on auroit de la peine à trouver un Philosophe parmi les Epicuriens même qui ait entrepris de faire serieusement l'apologie de la débauche. La Secte d'Epicure en établissant le souverain bien dans la volupté, conduisoit l'homme par un penchant très-gliſſant jusques sur le bord du précipice; (je veux dire, de cet affreux libertinage) mais elle ne l'y enfonçoit pas. Cette Philosophie s'est perfectionnée de nos jours, elle est parvenue à justifier la licence des mœurs; on a prétendu couvrir ou effacer la tache imprimée au libertinage, en la décorant du nouveau nom de *corruption religieuse*, qui n'offensant, selon l'Auteur, que la Religion & nullement les devoirs civils, fait assez connoître aux initiés ce qu' ils en doivent penser.

2. Concentrés en eux mêmes par l'attrait & la jouiſſance du plaisir sensible qui les affecte, ils apprennent bientôt à ne s'aimer que dans eux mêmes; ils perdent insensiblement ces doux sentimens d'affection, de bienveillance & de

pitié qui lient l'homme à ſon ſemblable & lui font partager ſes plaiſirs & ſes peines. Ils ne penſent qu'à jouir de la vie & peu leur importe des autres. Tels furent ceux dont parle l'Apôtre, hommes inſenſés, ſans affection, ſans fidelité, ſans compaſſion. Tels ſont encore aujourd'hui les effets de la fauſſe Philoſophie, ſi nous en croyons un Ecrivain (*Diſc. de l'inégal. p.* 73.) qui a été à portée de la connoître: il lui reproche de replier l'homme uniquement ſur lui même & de l'iſoler. C'eſt par elle qu'il dit en ſecret à l'aſpect d'un homme ſouffrant, péris ſi tu veux, je ſuis en ſureté. On peut impunément égorger ſon ſemblable ſous ſa fénétre, il n'a qu'à mettre les mains ſur ſes oreilles & s'argumenter un peu, pour empécher la nature qui s'éveille en lui de s'identifier avec celui qu'on aſſaſſine.

3. Ces hommes qui n'aimoient qu' eux mêmes devinrent ſuperbes & hautains, envieux de ceux qui étoient au-deſſus d'eux, mépriſant tout ce qui étoit au-deſſous. C'eſt ce que doit être néceſſairement tout homme qui rapporte tout à ſoi.

4. Pleins d'orgueil & de dédain ils ſe firent gloire de braver les devoirs de bienſéance, ſi convenables à des créatures ſociales, par leſquels on témoigne aux autres qu'on les eſtime & qu'on les conſidére. Des hommes ſi élevés au-deſſus de la ſphére commune laiſſent aux ames vulgaires cet aſſujettiſſement ſervile trop indigne d'eux.

5. N'aimant qu'eux, ne connoiſſant d'autre règle que le plaiſir & l'intérêt, n'ayant aucun frein de Religion, ils devinrent avares, méchans, fourbes, trompeurs, médiſans, ſemeurs de faux rapports, ingénieux à trouver de nouveaux moyens de faire le mal. Ils perdirent tout ſentiment de reconnoiſſance, d'amour, de reſpect, d'obéiſſance envers leurs Péres & Méres; en ne les enviſageant que comme des ſurveillans incommodes, auxquels ils croyoient ne rien devoir. Tel eſt l'eſprit de l'irréligion dans tous les temps. Quand on croit ne rien devoir à Dieu, on ne s'imagine pas aiſement qu'il y ait des gens qui ſoient comme ſes Lieutenans ſur la terre & auxquels on

doive de l'obéiſſance, en vertu de l'ordre établi de Dieu même. L'audace confond tout & ne reſpecte rien.

6. Enfin ils ſe livrérent à ces excès avec d'autant plus d'emportement que rejetant par un aveuglement volontaire la crainte des jugemens futurs, fondée ſur la juſtice d'un Dieu vengeur du crime, ils ne voulurent pas comprendre que ceux qui commettent de tels forfaits, ſe rendent dignes de mort aux yeux du ſouverain Juge.

Homme ſans Religion, reconnoiſſez ici de ſang froid les fruits de cette façon de penſer que vous qualifiez du nom de ſageſſe & dont vous étes ſi jaloux. Rentrez en vous même; ſi vous connoiſſiez un homme parfaitement convaincu des principes que vous tâchez de vous perſuader, oſeriez-vous prendre en lui une pleine confiance? Ecoutez encore un Ecrivain qui ne doit pas vous être ſuſpect; c'eſt l'Auteur du Dictionnaire Philoſophique (*art. Athée*). „Je ne voudrois pas, dit-„ il, avoir à faire à un Athée qui „ trouveroit ſon intérêt à m'empoiſon-

„ ner ; il me faudroit prendre au ha-
„ zard du contrepoiſon tous les jours.
„ Il eſt donc abſolument néceſſaire pour
„ tout le monde, que l'idée d'un Etre
„ ſuprême Créateur, Gouverneur, Ré-
„ munérateur & Vengeur ſoit profon-
„ dément gravée dans les eſprits." Je vous vois ici reculer d'effroi, vous vous récriez ſur la calomnie, vous dites que vous réconnoiſſez un Etre ſuprême & qu'affranchi des préjugés du vulgaire vous profeſſez le Théïſme, la ſeule Religion qui ſoit digne d'un Etre qui penſe. Il ne s'agit point ici d'adoucir les termes par forme de compliment, on ne diſpute contre perſonne en particulier. Répondez-moi donc, en admettant un Etre ſuprême, admettez-vous auſſi une Providence particulière & une vie future? Croyez-vous que ce Dieu veille ſur toutes les actions des hommes, qu'il en tienne compte, & qu'il ait préparé dans une autre vie des récompenſes pour les juſtes, des ſupplices pour les méchans? Ou bien etes-vous du nombre de ces Théïſtes, tels qu'il en eſt pluſieurs au rapport de Mr. Hume

(*Hiſt. Natur. de la Relig. p.* 51.), „ & „ même des plus zélés & des plus éclai- „ rés, qui nient la Providence parti- „ culière. Selon eux, dit-il, la ſouve- „ raine Intelligence, qui eſt le premier „ principe de tout ce qui exiſte, con- „ tente d'avoir fixé les loix générales „ dont la nature ne peut jamais s'écar- „ ter, lui laiſſe d'ailleurs un cours li- „ bre. " N'admettre que la divinité d'Epicure, ou reconnoître une Intelli- gence ſuprême qui après avoir donné le branle à l'Univers, ne ſe mêle plus de rien, c'eſt au fond la même choſe pour ce qui concerne la conduite de la vie. L'Auteur du Dictionnaire Phi- loſophique nous apprend que les Séna- teurs, & les Chevaliers Romains éto- ient Athées, parceque les Dieux n'exi- ſtoient pas pour des hommes qui ne craignoient ni n'eſpéroient rien d'eux: convaincus qu'ils étoient que l'ame pé- rit avec le corps, ils n'avoient aucun joug de Religion, ils n'avoient que celui de la Morale & de l'honneur, ce qui forma une aſſemblée de Philo- ſophes, Athées de théorie & de pra-

tique, ne croyant ni à la Providence ni à la vie future, & conſéquemment voluptueux, ambitieux, très-dangereux qui perdirent enfin la République.

En vain vous vous parez du ſpécieux nom de Théïſte. Si vous n'admettez une Providence particulière & une vie future, ſi vous n'êtes pas perſuadé que Dieu ſouvérainement juſte récompenſe les bonnes actions, & punit les mauvaiſes, même dans une autre vie, le Dictionnaire Philoſophique vous convainc de l'Athéiſme le plus dangereux, de l'Athéiſme qui infecta les Sénateurs, & les Chevaliers Romains du temps de Céſar & de Ciceron, & qui perdit la République.

Mais, dites-vous, Epicure n'admettoit qu'une divinité de nom; & moi Théïſte éclairé ſans reconnoître aucune Providence particulière, j'admets une ſouveraine Intélligence qui a fixé les loix de la nature. O Théïſte, vous avez lieu de vous féliciter de réconnoître une ſouveraine Intélligence, où Epicure n'admet qu'une Divinité de nom. Votre principe eſt vrai, celui d'Epicure

eſt faux ; comment donc peut-il arriver qu'en partant de principes ſi oppoſés vous alliez vous rencontrer dans les mêmes erreurs ? Il n'eſt pas étonnant qu'Epicure ait déduit une erreur d'un faux principe, mais que la verité entre vos mains conduiſe à la même erreur, ce ne peut être que par un grand défaut de juſteſſe dans vos raiſonnemens. Epicure ne réconnoiſſant réellement aucune ſouveraine intelligence, & n'admettant qu'un hazard aveugle, raiſonnoit conſéquemment à ce faux principe, en n'admettant ni Providence particulière, ni vie future ; ſera-ce donc raiſonner conſéquemment que de tirer la même concluſion d'un principe tout oppoſé, c'eſt à dire, de l'exiſtence réconnue d'une ſouveraine Intelligence qui a fixé les loix de l'Univers? Cette ſouveraine Intelligence n'eſt-elle pas le principe des créatures raiſonnables? Et ſi elle a établi des loix ſi ſages dans l'ordre phyſique, aurat-elle oublié de donner aux créatures raiſonnables des loix conformes à la raiſon dont elle les a douées ? Dites-moi donc, o Théï-

ſte, une Nature très-intelligente & très-ſage, qui ſéroit chargée de donner des loix à des créatures raiſonnables, n'auroit-elle aucun égard à la juſtice & à l'injuſtice de leur conduite?

N'approuveroit-elle pas les actions juſtes ; ne déſapprouveroit-elle pas les injuſtes ; ne jugéroit-elle pas les premières dignes de récompenſe, les autres dignes de punition, & ne feroit-elle pas en ſorte, ſi la choſe dépendoit d'elle, que l'obſervation de la juſtice conduiſit au bonheur, & que la révolte contre l'ordre de la juſtice fut réprimée & punie par des châtimens proportionnés à la dépravation? Vous ne pouvez-vous empêcher, o Théïſte, de concevoir que c'eſt ce que feroit un homme ſage, parce que vous voyez clairement qu'il ne pourroit agir autrement, ſans ceſſer d'être ſage ; or craignez-vous de fatiguer la ſouveraine Intelligence en lui attribuant la connoiſſance de toutes les actions des hommes? Si elle eſt ſouveraine, il eſt de ſa nature de tout connoître; & ſi elle les connoît, quel ſoin plus digne de ſa

Sageſſe que de les récompenſer & de les punir? Croyez-vous de bonne foy que par une ſuite de l'ordre phyſique établi dans l'Univers le juſte & l'injuſte trouvent toûjours des récompenſes & des peines parfaitement proportionnées à leurs mérites? Vous n'oſeriez le dire? Et pourquoi donc nierez-vous une vie future? Quoi, dites-vous, devrai-je admettre l'immortalité de l'ame? Les Philoſophes ne ſe moquent-ils pas des preuves que l'on en a données juſqu' ici? Je ne ſai pourquoi les Philoſophes réjettent les preuves qu'on en a données, mais il eſt bien conſtant qu'il ne ſe flattent pas eux mêmes d'avoir jamais démontré la mortalité de l'ame. Quand vous pourriez vous aveugler ſur les preuves que les opérations de l'ame fourniſſent de ſon immatérialité, la conſidération des loix de la ſuprême Juſtice ne vous donne-t-elle pas tout lieu de penſer que ſi Dieu a pu rendre l'ame immortelle, il a ſans doute préparé dans une autre vie l'ordre des récompenſes & des châtimens qui doivent accompagner la vertu & le vice?

O Théiſte, vous ne pouvez conteſter aucune de ces propoſitions, ſans vous rapprocher de la divinité d'Epicure, & ſans dépouiller la ſouveraine Intelligence de quelque attribut compris dans l'idée d'un être ſouverainement ſage. Vous ne pouves reconnoître de bonne foi un Dieu ſouverainement Puiſſant, ſouverainement Sage, ſans le reconnoître comme Rémunérateur & Vengeur. Le principe d'une ſouveraine Intelligence que vous admettez, vous conduit par une liaiſon néceſſaire à cette idée, qui eſt d'ailleurs gravée dans tous les eſprits, & ſans laquelle les hommes pourroient croire qu'ils ſont placés au hazard dans ce monde, forcés de reconnoître le bonheur indépendant de ce qui fait la perfection d'une créature raiſonnable, deſtinés quelquefois à être malheureux par la vertu, & portés au bonheur par le vice.

O Théiſte, oſeriez-vous avouer un tel ſyſtème en reconnoiſſant un Dieu? Si ce Dieu voit vos penſées, comme il les voit, s'il eſt Dieu, ne ſentez-vous pas combien vous le déshonnorez en-

lui attribuant une conduite, que vous régardériez comme indigne d'un homme ſage qui préſidéroit à l'Univers. Ne le réconnoîtriez-vous donc que pour le blaſphémer ?

Mais ſi l'idée de la ſouveraine Intelligence conduit néceſſairement à l'idée d'une Providence particulière, ſi Dieu connoît les actions des hommes, s'il les récompenſe & les punit ; que trouvez-vous de révoltant dans l'idée d'une révélation ? Si par un effet de ſa Providence particulière Dieu récompenſe ou punit chaque homme du bien ou du mal qu'il a fait ; quoi de plus conforme à l'idée de cette Providence que Dieu ait voulu manifeſter aux hommes d'une manière plus expreſſe ſes volontés & ſes loix, pour les attacher plus particulièrement au culte qu'ils lui doivent, & les porter plus efficacement au bien, en leur dévoilant l'ordre de ſa Providence à leur égard. L'idée de la révélation n'a rien de rébutant que pour un homme qui conçoit Dieu comme un Architecte qui arrange une machine & n'y penſe plus. Mais cette

idée eſt contradictoire, il n'y a qu'une ſouveraine Intelligence qui ait pu être l'Architecte de l'Univers & la ſouveraine Intelligence n'oublie pas ſon ouvrage. On diroit que dans le ſentiment de ces Théïſtes le Créateur de l'Univers reſſemble au Fondateur d'une Ville qui ſe contenteroit de tracer un plan régulier pour la conſtruction & l'arrangement des édifices publics & particuliers, & qui après y avoir introduit des habitans, leur laiſſeroit le ſoin de s'arranger entr'eux & régardéroit comme au deſſous de lui de leur préſcrire des loix & de veiller ſur leur conduite. Tel n'eſt point le caractère d'une intelligence vis-à-vis d'autres intelligences; & telle par conſéquent ne ſauroit être la conduite de la ſuprême Intelligence à l'égard des créatures raiſonnables, qu'elle a fait capables de la connoître & de s'unir à elle par la connoiſſance & par l'amour.

Les béſoins de l'homme ſembloient implorer cette révélation, toute gratuite de la part de Dieu, & trés-conforme à ſa bonté. Une certaine notion,

un ſentiment du moins confus d'une Providence & d'une vie future eſt inſéparable de la nature humaine. Une certaine idée foncière d'ordre & de juſtice fait également ſentir a tous les hommes, que la félicité, à laquelle ils tendent, doit être le prix de la vertu. La plûpart des hommes n'ont ni le loiſir ni le talent pour ſuivre ces premières notions & les développer d'une manière propre à les conduire. Le Philoſophe le plus éclairé du Paganiſme a reconnu comme une vérité certaine que la mort ne pouvoit être égale pour le juſte & pour l'injuſte ; mais il avoue en même temps qu'il n'y a qu'un homme envoyé de Dieu qui puiſſe apprendre aux hommes quel doit être leur état après cette vie, & diſſiper les nuages, les doutes, les incertitudes qui s'élévent dans l'eſprit humain ſur un ſujét, qui intereſſe ſi eſſentiellement le bonheur de l'homme, & qui doit décider de ſa conduite.

Tous les hommes ſentent auſſi qu'ils ont des dévoirs à remplir envers Dieu, envers eux mêmes, envers les autres ; mais

mais dans l'homme abandonné à ſes lumières, ces devoirs ſont très-ſouvent pervertis, comme nous l'avons vu, par l'ignorance & la cupidité. Les Philoſophes mêmes, les Légiſlateurs les plus ſages, qui ont fait des ſyſtèmes de Morale, ont tous mêlé quelque erreur aux vérités utiles qu'ils ont enſeignées. L'Académie, le Portique, le Lycée ont payé ce tribut à la foibleſſe de l'eſprit humain. La liberté du choix n'en a pas exempté ceux qui faiſoient profeſſion de l'éclectiſme. Des Ecrivains célébres qui dans ces derniers temps ont entrepris de réduire en Corps de Science tout le ſyſtéme du Droit naturel, ſe ſont égarés en pluſieurs points; & Barbeyrac a relevé des erreurs capitales dans Pufendorff. Une ſi longue expérience doit nous convaincre qu'un Corps de Morale exempt de toute tache eſt un ouvrage qui ſurpaſſe la portée de l'eſprit humain. Il ne falloit rien moins qu'une révélation pour former le recueil complet des vérités appartenantes à la régle des mœurs, pour les mettre à portée de tous les eſprits, pour

les revêtir du ſceau de l'autorité néceſſaire pour les faire recevoir & reſpecter, & y joindre en même temps des motifs capables de porter les hommes non-ſeulement à pratiquer la vertu, mais à la faire aimer; non-ſeulement à fuir le vice, mais à le faire abhorrer.

Tel eſt évidemment le caractère de la Morale Chrétienne. Eſt-il une erreur dont on puiſſe l'accuſer? Eſt-il une vérité utile qu'elle n'enſeigne? Eſt-il une vertu dont elle ne marque l'objet, les devoirs & la meſure? Qu'on obſerve la Morale Chrétienne, la paix régnera dans le cœur de l'homme, dans les Familles, dans les Royaumes, ſur toute la face de la terre. L'eſprit qui l'anime n'eſt autre que l'eſprit de Charité, une bienveillance générale qui ſe répand de proche en proche, qui embraſſe tout le Genre-humain, qui n'exclut ni étrangers, ni inconnus, ni ennemis, ni la foule des tracaſſiers, des ſuffiſans, des envieux, de ces hommes ſi peu aimables, & qu'il ſeroit très-difficile d'aimer, ſi on ne faiſoit réfléchir ſur eux l'amour qu'on doit au Père Céleſte dont ils ſont

les enfans. Cette bienveillance générale a néanmoins des gradations correſpondantes aux différens degrés de proximité qui lient les hommes ; d'où réſulte l'ordre, la diſtinction, la variété des devoirs qui attachent l'homme à ſa famille, à ſa Patrie, à ſes proches, à ſes amis, & le font concourir à leurs intérêts, ſans préjudice des devoirs de l'humanité.

O Théiſte, vous avez pû reconnoître dans le témoignage de l'Apôtre que je vous ai cité, la peinture fidelle des fruits que produiſit autrefois cette Sageſſe qui rejette la Providence particulière & la Vie future. Vous étes à portée de voir ſi le renouvellement de cette prétendue Sageſſe ne tend pas encore aujourd'hui à produire les mêmes fruits. Daignez jeter un coup d'œil ſur les enſeignemens d'une doctrine que vous traitez de folie ; je les tirerai du même Apôtre ; voyez, comparez & jugez.

La Miſéricorde gratuite de Dieu notre Sauveur (*ad Tit. C.* 2.) s'eſt manifeſtée à tous les hommes, & elle nous

apprend qu'ayant renoncé à l'impiété & aux paſſions mondaines, nous vivions dans le ſiécle préſent avec tempérance, avec juſtice & avec piété, dans l'attente de notre bonheur éternel.

C'eſt pourquoi marchez dignement dans la vocation, à laquelle vous avez été appellés, comme formans un ſeul Corps dont les membres ont différentes fonctions & s'entr'aident tous entr'eux.

Haïſſez le mal, (*ad Rom.* 12. 13.) attachez-vous au bien. Aimez-vous comme des frères, prévenez-vous les uns les autres par des honnêtetés réciproques.

Rempliſſez vos devoirs avec zéle, promptitude & ferveur, comme ſervans Dieu.

Que l'eſpérance ſoutienne votre joie, que cette joie ſoutienne votre patience dans les maux, & votre perſéverance dans la priére.

Soulagez vos frères dans les beſoins, aimez à exercer l'hoſpitalité.

Béniſſez ceux qui vous perſécutent, béniſſez-les & gardez-vous de leur ſouhaiter du mal.

Réjouiſſez-vous avec ceux qui ſont dans la joie, pleurez avec ceux qui pleurent. Ne rendez à perſonne le mal pour le mal. Ayez ſoin de faire le bien non-ſeulement devant Dieu, mais auſſi devant les hommes.

Vivez en paix avec tout le monde, autant qu'il eſt en vous.

Ne vous vengez point, laiſſez la vengeance à Dieu. Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger; s'il a ſoif, donnez-lui à boire.

Ne vous laiſſez point vaincre par le mal, mais travaillez à vaincre le mal par le bien.

Que toute perſonne ſoit ſoumiſe aux puiſſances ſupérieures; car il n'y a point de puiſſance qui ne vienne de Dieu, & c'eſt lui qui a établi celles qui ſont ſur la terre. Ainſi celui qui réſiſte à la puiſſance, réſiſte à l'ordre de Dieu. Soyez donc ſoumis, non-ſeulement par la crainte du châtiment, mais auſſi par devoir de conſcience.

Rendez à chacun ce qui lui eſt dû; le tribut à qui vous devez le tribut; les impôts à qui vous devez les im-

pôts ; la crainte à qui vous devez de la crainte; l'honneur à qui vous devez l'honneur. Ne demeurez redevables de rien à perſonne, que de l'amour que vous vous devez les uns aux autres. Je vous avertis de ne plus tenir une conduite ſemblable à celle des Gentils ( qui ſe laiſſent guider par la vanité de leurs penſées, dont l'entendement eſt obſcurci par les ténèbres de l'erreur, dont la vie eſt entiérement éloignée de la voie de Dieu) qui n'eſpérant rien après cette vie, ſe livrent aux paſſions les plus infames & à l'avarice.

Renoncez au menſonge : ne cherchez point à vous tromper dans le commerce de la vie: que chacun parle à ſon prochain le langage de la vérité, car nous ſommes tous membres d'un même Corps.

Prenez garde que la colère ne vous faſſe pécher : que le ſoleil ne ſe couche point ſur votre colère.

Que celui qui déroboit, ne dérobe plus ; mais qu'il travaille de ſes mains à quelque ouvrage bon & honnête,

pour avoir de quoi donner à celui qui eſt dans l'indigence.

Que nulle mauvaiſe parole ne ſorte de votre bouche, qu'il n'en ſorte que de bonnes & d'édifiantes, pour porter au bien ceux qui vous écoutent.

Que toute aigreur, tout emportement, toute indignation, toute clameur, tout blaſphème, toute méchanceté ſoit bannie d'entre vous.

Que l'impudicité ne ſoit pas même nommée parmi vous, non plus que l'avarice; qu'on n'entende ni propos licentieux, ni bouffonneries, ou autres impertinences.

Conduiſez-vous en enfans de lumière, & ſachez que le fruit de la lumière conſiſte en toute bonté, toute juſtice & toute vérité.

Conduiſez-vous avec circonſpection, non comme des imprudens, mais comme des hommes ſages, & rachetez le temps.

Ne ſoyez pas indiſcrets, & ne vous laiſſez pas aller aux excès du vin, qui eſt une ſource de diſſolution.

Soyez toujours dans la joie, en no-

tre Seigneur, je le répète, ſoyez toujours dans la joie, que votre modeſtie ſoit connue de tout le monde.

Ne vous inquiétez point, mais en toutes choſes préſentez à Dieu vos prières accompagnées d'actions de graces.

Que tout ce qui eſt véritable, tout ce qui eſt honnête, tout ce qui eſt doux & aimable, tout ce qui eſt édifiant, tout ce qui eſt louable dans une conduite bien réglée, bien diſciplinée, ſoit l'objet de vos penſées.

Revêtez-vous, comme étant élus de Dieu, ſaints & bien-aimés, d'entrailles de miſéricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience, vous ſupportant les uns les autres, chacun remettant à ſon frère tous les ſujets de plainte qu'il pourroit avoir contre lui, & vous entre-pardonnant comme le Seigneur vous a pardonné.

Femmes, ſoyez ſoumiſes à vos maris, ainſi qu'il le faut, devant le Seigneur.

Maris, aimez vos femmes, & conduiſez-vous ſans amertume à leur égard.

Enfans, obéiſſez à vos Pères & à vos Mères. Car cela eſt agréable au Seigneur.

Pères, n'irritez pas mal à propos vos enfans, de peur de les jeter dans le découragement.

Serviteurs, obéiſſez à vos Maîtres, ne les ſervant pas à l'œil, comme ſi vous n'aviez qu'à plaire aux hommes, mais avec ſimplicité de cœur, & comme craignans Dieu. Faites de bon cœur tout ce que vous faites, comme ſervans Dieu & non les hommes.

Maîtres, rendez à vos ſerviteurs ce qui eſt de la juſtice & de l'équité, ſachant que vous avez un Maître dans le Ciel, auſſi-bien qu'eux.

Que l'on faſſe des ſupplications, des prières, des actions de graces pour tous les hommes, pour les Rois, & pour tous ceux qui ſont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paiſible & tranquille en toute piété & honnêteté.

Ne reprenez point durement un homme avancé en âge, mais exhortez-le, comme s'il étoit votre Père; les jeu-

nes hommes, comme vos frères; les femmes âgées, comme vos mères; les jeunes, comme vos ſœurs, & avec toute pureté.

Enſeignez aux vieillards à être ſobres, honnêtes, prudens, à ſe conſerver purs dans la Foi, dans la Charité & dans la Patience.

Apprennez aux femmes avancées en âge à montrer dans leur extérieur une ſainte modeſtie, à n'être ni médiſantes, ni ſujettes au vin, à donner de bonnes inſtructions, afin qu'elles apprennent aux jeunes femmes à ſe conduire ſagement, à aimer leurs maris & leurs enfans, à être bien réglées, pures, attachées à leur ménage, bonnes, ſoumiſes à leurs maris, afin que l'on ne blaſphéme pas la parole de Dieu.

Exhortez de même les jeunes hommes à être bien réglés.

Si quelqu'un n'a pas ſoin des ſiens, & particulièrement de ceux de ſa maiſon, c'eſt comme s'il renonçoit à la Foi, & il eſt en cela pire qu'un infidéle.

C'eſt un grand tréſor que la piété

avec ce qui ſuffit pour vivre. Ayant donc de quoi nous nourrir, & de quoi nous vêtir, ſoyons contens.

L'amour de l'argent eſt la racine de tous les maux, & quelques-uns s'en laiſſant poſſéder, ſe ſont égarés de la Foi, & ſe ſont tourmentés eux mêmes par une infinité de chagrins.

Preſcrivez aux riches de ne pas trop s'élever dans leurs penſées, de ne pas mettre leur confiance en des richeſſes incertaines, mais dans le Dieu vivant, qui fournit abondamment à nos beſoins. Preſcrivez-leur d'être bienfaiſans, de ſe rendre riches en bonnes œuvres, de donner volontiers de leur abondance, & de faire part de leurs biens à ceux qui en manquent; de ſe faire ainſi un tréſor & un fondement ſolide pour la vie éternelle.

O Théiſte, auriez-vous pû lire ſans émotion une Morale ſi pure & ſi touchante? Y avez-vous découvert la moindre trace d'erreur & d'illuſion? Votre cœur n'y reconnoît-il pas le langage de la vérité, de la candeur, de l'humanité? Vous ſeroit-il libre de refuſer

votre eſtime & votre approbation à un homme que vous connoîtriez intimement pénétré de ces maximes ? Ne vous eſtimeriez-vous pas heureux d'avoir des frères, des enfans, des maîtres, des ſerviteurs, des amis, des confidens animés de cet eſprit ?

Ne ſouhaiteriez-vous pas de l'être vous-même, & ne vous ſauriez-vous pas gré de retrouver en vous une vertu ſi épurée ?

Je ſuis vertueux, dites-vous, quoique guidé par d'autres principes. Ne conteſtons point ſur les termes, je ne vous demande que de la ſincérité. Bornant vos vues à la ſomme des biens que vous pouvez vous procurer en cette vie ; affranchi de toute eſpérance & de toute crainte pour l'avenir ; perſuadé que tout ce qui peut vous arriver de bien ou de mal, ne ſera jamais l'effet d'une Providence particulière, qui ne ſonge nullement à vous, mais une ſuite néceſſaire de ce cours d'événemens, qui ſont déterminés par les loix, que la ſouveraine Intelligence imprima une fois à la natu-

re ; êtes-vous réellement convaincu que la vertu, que vous profeſſez, s'étende à tous les devoirs dont l'Apôtre exige l'obſervation ? Conſultez de bonne foi vos diſpoſitions, oſeriez-vous exiger de vous-même d'y conformer exactement vos ſentimens & votre conduite ? Cependant il n'eſt aucun de ces devoirs qui n'entre dans le caractère d'un homme parfaitement vertueux & que la droite raiſon ne ſoit comme forcée d'approuver.

Que deviendra donc la vertu, que deviendra cette Morale, dont tous les traits vous ont pénétré d'une ſi douce émotion ? O Théiſte, votre cœur vous dicte de la ſuivre, vos principes s'y refuſent ; mais ſongez que c'eſt de la nature que vous tenez votre cœur, & que vos principes ſont l'ouvrage de vos réflexions. Prenez ſur vous de les oublier un moment, & de revenir à des idées qui ne vous ſont point étrangères, & qui vous ont certainement paru raiſonnables en un temps.

En douant l'homme d'intelligence & de raiſon, Dieu a imprimé en lui les

traits auguſtes de ſon image & de ſa reſſemblance. Il lui a inſpiré l'amour du vrai & du bien, & le déſir d'une félicité ſans fin. Il l'a fait capable de le connoître, & il a voulu que cette connoiſſance fût la plus noble de ſes prérogatives, & la première ſource de ſa félicité. Il n'a pas voulu que le bonheur d'une créature raiſonnable fût indépendant des loix de la Juſtice, borné au temps de cette vie, aſſujetti à ces révolutions qui placent quelquefois le ſage dans les fers & l'inſenſé ſur le trône. Il a préparé à l'homme une plus haute deſtination. Ce Dieu ſuprême qui a fait éclater avec tant de profuſion ſa Providence bienfaiſante dans toutes ſes œuvres, ne s'eſt pas contenté de placer l'homme ſur la terre, incertain de ſon ſort, capable de connoître ſon Créateur, & ne pouvant s'aſſurer par ſes lumières à quoi cette connoiſſance doit le conduire. Par un effet de ſa bonté ſouveraine, il s'eſt communiqué à lui d'une manière plus intime, pour lui manifeſter les deſſeins de ſa Miſéricorde ſur lui; pour lui ap-

prendre qu'il l'appelle à vivre dans une éternelle ſociété avec lui ; pour lui en marquer les voies & l'inviter à y marcher en ſa préſence avec l'ardeur & la joie d'un enfant qui ne trouve rien de pénible dans l'accompliſſement des volontés d'un Père qu'il reſpecte & qu' il chérit.

Y a-t-il dans ce court expoſé un ſeul mot qui répugne à aucune des vérités que la raiſon nous fait connoître, un ſeul mot qui ne ſoit conforme à la bonté de l'Etre ſouverain, à la nature & aux facultés de l'homme, à cette idée de moralité que nous ne pouvons nous empêcher de concevoir, que ſous l'empire d'un Dieu juſte, le bonheur d'une créature raiſonnable ne ſauroit être indépendant des régles immuables de ſa ſageſſe, de ſa juſtice & de ſa bonté?

La vertu a-t-elle rien de trop grand, de trop ſublime pour un homme imbu de ces maximes, pour un homme qui penſe qu'il eſt enfant de Dieu, qui agit pour lui plaire, qui attend de lui & en lui la récompenſe éternelle de ſes

œuvres & de ſes travaux? Pénétré de ces ſentimens, le Monarque voit un frère dans le plus miſérable des hommes, & n'eſtime ſa grandeur que par le pouvoir qu'elle lui donne de faire du bien. L'eſclave conſerve dans les fers l'élévation d'un enfant de Dieu, il remplit ſa tâche avec joie, & attend le moment qui le rendra l'égal des Rois.

O Théiſte, pourquoi vous envier à vous-même des motifs qui donnent tant de grandeur à la vertu, & en rendent la pratique ſi douce? Ne ſentez-vous pas que les motifs d'intérêt ou de paſſion que vous voudriez ſubſtituer aux grandes vues de la Religion, ne peuvent que dégrader la vertu, & en affoiblir les reſſorts? Comparez celui qui eſt vertueux pour ſe rendre digne de Dieu qui eſt ſon Père, avec celui qui embraſſe la vertu, parce qu'il croit y trouver mieux ſon compte ou qui ſe paſſionne pour une belle action, comme on ſe paſſionne pour une ſtatue, ou pour une montre; lequel des deux eſt plus vertueux, & plus digne de l'être? Ecou-

Ecoutez encore un mot. La paix du cœur eſt ſouverainement néceſſaire pour la bonté de l'ame. C'eſt ce trouble, cette inquiétude d'eſprit que produit le conflit des paſſions, qui répand un poiſon d'amertume ſur les plus doux ſentimens de la nature, qui porte le déſordre dans les affections de l'homme, qui obſcurcit la raiſon, & l'aſſujettit à ce torrent de penſées irrégulières, de ſoupçons, de jalouſies, de défiances, d'où naiſſent les deſſeins odieux, les projets chimériques, toutes ces inventions ſi puériles & ſi rafinées, par leſquelles les hommes ſont ſi ingénieux à ſe tourmenter les uns les autres. Eſt-ce dans la violence de ce ſouffle impétueux que vous trouverez le remède à l'agitation & la paix que vous ſouhaitez? La raiſon, dites-vous, doit régler les paſſions. Que la raiſon eſt foible pour tenir le gouvernail en de ſi rudes tempêtes! Enveloppée dans les nuages qui l'environnent, elle prend de fauſſes clartés pour la lumière des aſtres, elle s'égare, & croit régler les paſſions qui la ſéduiſent & l'entraînent.

Convenez que la raiſon eſt foible, qu'elle a beſoin d'un appui. Philoſophe, le Théiſme que vous profeſſez ne peut vous être d'aucun ſecours ; il laiſſe la divinité trop loin de vous, il ne fait que vous tenir flotant & comme en ſuſpens entre l'Athéiſme & la révélation. L'Athéiſme eſt le comble de l'aveuglement ; la révélation vous préſente la Morale la plus épurée, la plus conforme à la raiſon & au bonheur du Genre-humain, la plus propre à inſpirer l'amour du bien, à élever l'eſprit au ſublime de la vertu par des motifs dignes de l'homme & de la vertu. Philoſophe, cette révélation qui ſeule vous propoſe un but digne d'une créature raiſonnable, ne mérite pas vos mépris. Etudiez-la ſérieuſement & ſans prévention. Demandez à Dieu qu'il vous éclaire. Si vous le faites ſincérement & avec perſévérance, Dieu vous éclairera. Si vous dédaignez de vous humilier devant le Créateur, & d'implorer ſes lumières, ſi le mot ſeul de prières eſt pour vous un objet de raillerie & de ſarcaſme, homme, vous oubliez ce

que vous êtes, vous vous enorgueilliſſez contre Dieu, tandis que vous élevez les bêtes juſqu'à vous. Puiſſiez-vous reconnoître dans cet excès d'orgueil & de baſſeſſe qui vous convient ſi peu, le caractère de l'erreur qui vous aveugle.

## *NOTE.*

UN Ouvrage anonyme, qui vient de me tomber entre les mains, va me fournir une nouvelle preuve des vérités que j'ai tâché d'établir dans ce Diſcours. C'eſt un recueil de prétendues *Homélies* deſtinées à combattre le Chriſtianiſme. L'Auteur néanmoins ſe déclare ouvertement contre l'Athéiſme qu'il repréſente comme deſtructeur de toute Société; il inſiſte ſur la néceſſité de reconnoître les peines & les récompenſes de la vie à venir; & il ajoûte (*p.* 17): qu'il faut *reconnoître un Dieu rémunérateur & vengeur, ou n'en point reconnoître du tout*; il bat en ruine l'objection que l'on tire de l'exemple des Athées, que l'on prétend avoir vécu en honnêtes gens, tels qu'Epicure

& pluſieurs Philoſophes de ſon école, Atticus, Spinoſa, &c. Il dit à ce ſujet (*p.* 27.), que *les Epicuriens & les plus fameux Athées de nos jours, occupés des agrémens de la Société, de l'étude & du ſoin de poſſéder leur ame en paix, ont fortifié un certain inſtinct de tempérament, qui porte à ne pas nuire, en renonçant au tumulte des affaires qui bouleverſent l'ame, & à l'ambition qui la pervertit.* Mais, ajoûte-t-il, *mettez ces doux & tranquilles Athées dans de grandes places, jettez-les dans les factions, qu'ils ayent à combattre des hommes pervers & redoutables, penſez-vous qu'alors ils ne deviendront pas auſſi méchans que leurs adverſaires?*

*Il eſt donc démontré que l'Athéiſme peut tout au plus laiſſer ſubſiſter les vertus ſociales dans la tranquille apathie de la vie privée, mais qu'il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique. Une Société particulière d'Athées, qui ne ſe diſputent rien, & qui perdent doucement leurs jours dans les amuſemens de la volupté, peut durer quelque tems ſans trouble; mais ſi le*

*Monde étoit gouverné par des Athées, il vaudroit autant être ſous l'Empire immédiat de ces êtres infernaux, qu'on nous peint écharnés contre leurs victimes.*

En parlant des récompenſes & des peines d'une nouvelle vie, il ajoûte : *Ces principes ſont néceſſaires à la conſervation de l'eſpéce humaine. Otez aux hommes l'opinion d'un Dieu vengeur & rémunérateur, Sylla & Marius ſe baigneront alors avec délices dans le ſang de leurs Concitoyens ; Auguſte, Antoine & Lépide ſurpaſſent les fureurs de Sylla. Néron ordonne de ſang froid le meurtre de ſa Mere. Il eſt certain que la doctrine d'un Dieu vengeur étoit alors éteinte chez les Romains.*

Telles ſont, ſuivant l'Auteur, les ſuites funeſtes de la pernicieuſe doctrine qui nie les peines & les récompenſes d'une vie à venir. Mais le dogme de ces peines & de ces récompenſes ſuppoſe que l'ame ne périt pas avec le corps, & qu'elle ſubſiſte après la mort. Il importe donc extrêmement pour le bien de la Société, que les Peuples ſoient fortement convaincus du dogme

de l'immortalité. Or il n'y a que deux moyens de porter cette conviction dans les eſprits, la Philoſophie & la Religion. Faudra-t-il s'en rapporter aux lumières ſeules de la Philoſophie ou du Théiſme ? Je regarde aſſurément comme très-convaincantes les preuves que pluſieurs Philoſophes ont donné de cette importante vérité. Si nous ne pouvons connoître les ſubſtances que par leurs affections & leurs qualités, ainſi que Loke l'établit, l'extrême diſproportion, & l'hétérogénéité complette, que la ſenſation & la réflexion nous font remarquer entre les affections de l'ame & les qualités du corps, ſuffiroit ſeule pour nous convaincre que ces affections & ces qualités appartiennent à des ſubſtances également hétérogénes. Néanmoins nous trouvons des ſectes entières de Philoſophes, qui ont hautement rejetté l'immortalité de l'ame; d'autres en ont douté; d'autres ne regardent que comme des probabilités, les preuves que la raiſon en fournit.

Faudra-t-il que le gros du Peuple aille ſe jetter dans cet abîme de Phi-

loſophie, pour ſe convaincre d'une vérité qui eſt une des baſes de la ſûreté publique? Comment ceux qui n'ont ni le loiſir, ni le talent d'approfondir les matieres, éviteroient-ils les piéges des Matérialiſtes ou des Pyrrhoniens? En un mot rien de plus certain que ces deux propoſitions: il eſt très-néceſſaire que le Peuple ſoit convaincu des récompenſes & des peines d'une vie à venir: il eſt impoſſible qu'il le ſoit par les argumens de la Philoſophie.

Il n'y a, ainſi, que l'autorité de la Religion, qui puiſſe également porter dans tous les eſprits une pleine & entière conviction d'un état à venir, & fortifier ce ſentiment naturel qui porte les hommes à penſer, que l'ame n'eſt pas la même choſe que le corps, & qu'elle doit lui ſurvivre.

Quel objet ſe propoſent donc certains incrédules, qui cherchent à établir une Réligion purement naturelle & philoſophique ſur les ruines du Chriſtianiſme? Ils ne réuſſiſſent que trop par leurs ſophiſmes à ébranler la foi des ſimples. Mais qu'en réſulte-t-il?

une plus forte conviction des peines & des récompenſes d'une nouvelle vie. Oh! ſi ceux qui ont eu le malheur de ſe laiſſer pervertir, veulent rentrer en eux-mêmes, oſeront-ils dire qu'ils ſont maintenant plus fortement attachés au dogme de l'immortalité, ſur la foi de leurs nouveaux guides, qu'ils ne l'étoient auparavant, ſur la foi de la révélation? Cependant ce ſont des dogmes néceſſaires à la conſervation de l'eſpéce humaine, de l'aveu de l'Auteur des homélies; des dogmes dont l'oubli tend directement à produire des Sylla, des Marius, des Néron. Si ces hommes aiment le Genre-humain, comme ils le diſent, ont-ils lieu de s'applaudir de leurs ſuccès?

# DISCOURS XI.

## *Idée & diviſion de la Société.*

ON peut diſtinguer les différentes ſortes de Sociétés par rapport aux différens objets auxquels elles ſe rapportent, c'eſt-à-dire, par rapport aux différens biens qui peuvent établir une ſorte de communication entre les hommes.

Cette maniere d'enviſager la Société donne lieu à une diſtinction générale, qu'il importe ſurtout de remarquer. On peut donc ranger toutes les Sociétés ſous deux claſſes générales. La premiere comprendra toutes les Sociétés particulières, c'eſt-à-dire, les Sociétés qui ont un objet particulier & qui conviennent à l'homme, non préciſément en ſa qualité d'homme, mais en tant qu'il eſt Artiſan, Chaſſeur, Guerrier, Savant ou Négociant. En effet ces ſortes de Sociétés ne conviennent pas à tous les

hommes univerſellement : elles ſuppoſent des inclinations, des talens, des qualités, des circonſtances particulières, qui n'embraſſent qu'un certain nombre d'hommes par chaque claſſe & ne s'étendent point aux autres.

Mais il eſt un autre genre de Société, qui convient à l'homme en tant qu'il eſt homme ; c'eſt celle qui a pour objet la conſervation & le bien-être du Genre-humain ; objet univerſel, qui intéreſſe l'humanité même, & qui comprend dans ſon étendue les objets particuliers de toutes les autres Sociétés.

Tâchons de ſuivre cet objet univerſel dans ſes différentes branches ; & pour tenir un certain ordre, nous le partagerons en trois objets particuliers, dont chacun donnera lieu à des ſouſdiviſions.

Le premier objet de la Société, qui tend à la conſervation & au bien-être du Genre-humain ; eſt de fournir à ceux qui la compoſent des moyens plus abondans & plus aiſés de pourvoir à leur entretien, c'eſt-à-dire, à leur ſubſiſtance, à leur vêtement & à leur logement.

Ces moyens comprennent 1. Les travaux concernant les matieres premieres, le labourage, le ſoin des troupeaux, la chaſſe & la pêche. 2. Les travaux néceſſaires pour mettre les matieres premiéres en œuvre, les manufactures, la fabrique des inſtrumens. 3. L'induſtrie & les travaux néceſſaires pour faciliter le tranſport & les échanges des différentes productions de la nature & de l'art, afin que chacun ſe trouve à portée de ce qui lui eſt néceſſaire pour ſon entretien.

De là réſulte une prodigieuſe variété d'occupations & d'emplois dans la Société, & l'induſtrie venant ainſi à multiplier les bienfaits de la nature, augmente à proportion les moyens de ſubſiſtance.

Le défaut de ſubſiſtance accompagne partout le défaut de Société. C'eſt par cette raiſon que les pays qu'on appelle ſauvages ſont extrêmement dépeuplés. Des terreins immenſes ne portent qu'un trés-petit nombre d'habitans, ſouvent réduits à manquer de tout; c'eſt à ces cruelles extrémités, ſi fréquentes parmi

les peuples dont la Société eſt à peine ébauchée, que le ſavant Auteur du Livre *de l'origine des Loix* &c. attribue l'origine de l'Antropophagie.

La Société favoriſe ainſi la population, par la facilité qu'elle donne de multiplier les ſubſiſtances, & de ſe précautionner contre les tems de diſette.

La Société n'eſt pas moins néceſſaire pour procurer aux hommes les moyens de ſe vêtir & de ſe loger convenablement. L'Auteur d'Emile voudroit qu'on écorchât la premiere bête que l'on rencontre, & que l'on ſe mît ſa peau toute ſanglante ſur les épaules. Cela eſt bon à dire dans un livre; mais quand on ſort, il faut être habillé autrement; il ne ſuffit pas non plus pour tous les hommes d'avoir une grotte à portée pour ſe mettre à couvert des injures de l'air, il eſt bien que l'homme retiré dans ſon logement puiſſe vacquer à quelque travail utile, digne d'un être doué de raiſon.

D'ailleurs l'entretien de l'homme doit être convenable & décent; c'eſt ce qu'exige la qualité d'un être capable

de ſentir l'ordre, la convenance & la décence. Il faut de l'aſſaiſonnement dans la nourriture, de la commodité & même de l'élégance dans le vêtement, dans le logement & dans les meubles ; & tout cela doit être proportionné aux différences que l'ordre exige entre les différentes conditions de la vie.

Le ſecond objet de la Société eſt de pourvoir à la ſûreté, à la tranquillité, à la liberté des membres qui la compoſent ; d'aſſurer à un chacun la jouïſſance des fruits de ſon induſtrie & de tout ce qui lui eſt légitimement acquis ; de le mettre à couvert de la fraude & de la violence des méchans. Pour cet effet il faut des loix pour déterminer les droits d'un chacun, des Magiſtrats pour décider ſuivant les loix, des forces pour maintenir l'ordre & réprimer les attentats, tant du dedans que du dehors. Enfin une Autorité ſuprême pour former les loix, pour établir les Magiſtrats, pour aſſembler les forces & les diriger convenablement au bien commun de la Société.

Le troiſiéme objet eſt de fournir aux

hommes le moyen de cultiver leur raiſon, qui eſt la faculté diſtinctive de l'homme. Or il y a une culture générale qui convient à tous ; & une culture particulière qui eſt ſuſceptible d'une très-grande variété. Il faut que tous les hommes ſoient inſtruits de leurs devoirs, accoutumés de bonne heure & formés par une longue habitude à les remplir. L'exercice des vertus ſociales de l'humanité, de la bonne foi, de la reconnoiſſance, de la libéralité, eſt ce qu'il y a de plus digne d'un être raiſonnable dans la communication que la Société tend à établir entre les hommes. Les beſoins qu'ils ont les uns des autres pour les néceſſités les plus indiſpenſables de la vie, n'eſt pas l'unique fondement de la Société. L'homme nourrit ſon cheval & en tire des ſervices ; cette utilité réciproque n'établit point de Société entre l'homme & le cheval. c'eſt que la communication des hommes entr'eux s'entretient par des actes provenans de la connoiſſance & de la volonté : l'eſprit entre donc toujours pour quelque choſe dans cette communica-

tion réciproque. Or il n'y a que les vertus ſociales qui puiſſent établir une véritable & ſincère communication entre les eſprits, & qui en établiſſant une confiance mutuelle, rendent la Société plus douce & augmentent l'utilité dont elle eſt, pour les beſoins de la vie.

L'éducation de la jeuneſſe eſt donc un des principaux objets de la Société, qui a pour but la conſervation & le bien-être du Genre-humain. Perſonne ne doute qu'on n'ait beſoin d'un apprentiſſage pour les Sociétés particulières, où les hommes ſe raſſemblent en qualité de Militaires, de Négocians ou autres. Faudra-t-il donc douter que l'homme n'ait beſoin d'éducation, pour apprendre à vivre en qualité d'être raiſonnable & ſocial?

Toutes les Sociétés qui ſe ſont rendues recommandables par la ſageſſe de leurs loix, ont toujours donné beaucoup de ſoins à cette ſorte d'éducation, & y ont joint des inſtructions propres à raſſembler les hommes, à les lier plus étroitement entr'eux, & à leur faire goûter dans l'exercice même des ver-

tus ſociales, la douceur & les agrémens de la Société.

Une réunion ſuffiſante d'hommes ou de familles, pour remplir les différens objets que nous venons de détailler, & au moyen de laquelle chaque homme peut ſe procurer ce qui lui eſt néceſſaire pour ſon entretien, pour ſa ſûreté & pour cette culture de l'ame qui convient à tout être raiſonnable; c'eſt ce qui forme le corps de la Société.

L'autorité du Gouvernement, les loix, l'établiſſement des Magiſtrats, la diſtribution des emplois & des occupations; c'eſt ce qui forme l'ordre de la Société.

Les affections & les vertus ſociales, la probité, les bonnes mœurs, tous les moyens d'inſtruction, & les inſtitutions propres à les répandre, c'eſt ce qui forme l'ame & le lien de la Société. Mais il faut remarquer qu'il n'y a que la Réligion qui ait aſſez de force pour agir efficacement ſur l'eſprit de l'homme, & l'attacher perſévéramment à la pratique de ſes devoirs. Il ne ſuffit pas de faire enviſager l'amour de la Patrie comme l'effet d'une belle paſſion. Quel-

que

que force qu'on veuille prêter à ce noble ſentiment, il n'en aura jamais aſſez pour dominer tous les autres, tandis qu'on le laiſſera dans la ſimple claſſe du ſentiment. Dans les beaux temps de la République Romaine, où l'héroïſme patriotique fut porté au plus haut dégré, combien de fois n'auroit-on pas vû les Romains abandonner leurs drapeaux, s'ils n'y euſſent été retenus par la Religion du ſerment. Dans ces conjonctures où le zèle patriotique cédoit au reſſentiment d'une injure vraie ou apparente, ce reſſentiment cédoit lui-même à un devoir dicté par la Religion; & c'eſt la Religion qui conſervoit à la République ſes propres Citoyens. Les Xénophon, les Polybe, les Cicéron, les Plutarque ont reconnu cette vérité atteſtée par l'expérience de tous les ſiècles. Quelques Sophiſtes la conteſtent aujourd'hui; mais ce ne ſont pas des Xénophon, des Polybe, des Cicéron, des Plutarque.

# DISCOURS XII.

## *La Société indiſpenſable à l'homme par la néceſſité de la coëxiſtence, lui deviendroit inutile ou nuiſible ſans un ordre de coëxiſtence, d'où dérive l'autorité publique.*

QU'il y ait des Sociétés civiles ou qu'il n'y en ait pas, il faut de toute néceſſité que les hommes vivent les uns avec les autres. Placés ſur le Globe, avec la faculté de ſe mouvoir, ils ne peuvent éviter de ſe rencontrer. Dans ces rencontres inévitables ils peuvent ſe faire du bien & ils peuvent ſe faire du mal. A meſure que les hommes ſe multiplieront dans une contrée, ces rencontres deviendront plus fréquentes, & le voiſinage les mettra dans une néceſſité indiſpenſable de traiter les uns avec les autres pour tous les beſoins de la vie.

Dans cette communication réciproque les hommes trouveront auſſi ſouvent l'occaſion de ſe nuire que de ſe faire du bien. Si l'on ſuppoſe qu'ils vivent dans une entière indépendance les uns des autres, ſans aſſujettiſſement à aucune loi, n'ayant d'autre règle que leur raiſon ou leur caprice, il eſt aiſé de concevoir que ceux qui auront plus de force & d'arrogance que les autres, ne feront pas difficulté de déployer leur caractère malfaiſant pour envahir ce qu'ils trouveront à leur bienſéance, pour maltraiter les plus foibles, gêner leur liberté, s'approprier les fruits de leur induſtrie & de leurs travaux. De là naîtroit bientôt ce funeſte état de guerre de tous contre tous, que non-ſeulement Hobbes, mais tous les Politiques regardent comme une conſéquence inévitable de l'état de nature, quoique Hobbes ſoit tombé à cet égard dans une erreur très-abſurde & très-pernicieuſe, en rapportant cet état de guerre aux premieres impreſſions de la nature, au lieu de le regarder comme un effet de la dépravation des ſentimens naturels & de

ces paſſions fougueuſes qui font prévaloir le plaiſir ſenſible & l'intérêt particulier aux lumières de la raiſon & aux mouvemens de la conſcience.

La vie la plus ſimple ne ſeroit pas toujours capable de mettre les hommes à l'abri de ces déſordres. On nous repréſente les Hottentots comme les peuples qui ont conſervé le plus de ſimplicité & d'égalité; il y a cependant parmi eux des loix très-ſévères contre l'aſſaſſinat, le vol & l'adultère; preuve certaine que la vengeance, la convoitiſe & la lubricité ſont des paſſions qui ſe déployent partout où il y a des hommes, & qui ſont capables de cauſer les plus affreux ravages, ſi on n'a ſoin de les réprimer.

Pour concevoir quels ſeroient les effets d'une communication réciproque, où chaque particulier joüiroit d'une indépendance abſolue, imaginons une Ville quelconque de l'Univers, où l'on convienne d'abolir tout pouvoir réprimant & toute eſpèce de gouvernement. Hommes, femmes, enfans, qui peuplez cette Ville (vient-on leur dire),

vous n'êtes plus Citoyens, mais ſimples habitans de votre ancienne Patrie; les loix ſont tombées; le gouvernement eſt diſſous; libres & parfaitement égaux, chacun de vous eſt maître de ſe conduire comme il l'entend & n'a plus à rendre compte de ſes actions qu'à lui même. Homme oiſif, qui ſouffrez ſi impatiemment le joug de la plus légitime autorité, voudriez-vous demeurer long-tems dans une telle Ville; oſeriez-vous y coucher une ſeule nuit? Le premier voiſin qui trouveroit ſon ſoupé trop maigre chez-lui, prendroit ſans ſcrupule la liberté de venir partager le vôtre avec ſes camarades, & probablement les meilleurs morceaux ne ſeroient pas pour vous. Si votre appartement les accommodoit, ils vous feroient l'honneur de s'y loger, & vous enverroient ſans façon dans la rüe, ou au grenier. Les indigens audacieux, les faineans ennuyés de travailler pour vivre, ne s'oublieroient pas. Les maiſons des riches leur fourniroient pour quelque temps une reſſource aſſurée. Les libertins, les brouillons voudroient faire du bruit de

leur côté. On ne ſeroit en ſûreté ni chez ſoi, ni hors de chez ſoi. Plus d'aſyle pour la pudeur. Tout ce qui mérite le plus de reſpect deviendroit la victime de la brutalité la plus effrénée. La néceſſité de ſe défendre formeroit des partis, on en viendroit aux mains, on s'égorgeroit, on éprouveroit enfin toutes les horreurs d'une Ville priſe d'aſſaut, juſqu'à ce qu'un parti venant à prédominer, fût en état de faire la loi aux autres, & de ramener la concorde & la paix, en rétabliſſant les loix & l'autorité publique.

En vain diroit-on que les déſordres que je viens d'ébaucher, ſeroient une ſuite des vices que les hommes auroient contractés dans un état précédent de Société, vices nullement applicables à des hommes qui auroient perſévéré dans l'état de nature.

Cette réponſe pourroit avoir lieu, ſi l'état de nature comportoit que les hommes dûſſent vivre parfaitement iſolés, diſperſés ſur le Globe, ſans jamais ſe voir ni ſe rencontrer. Mais on a fait voir qu'une telle maniere de vivre

eſt non-ſeulement contraire aux facultés & aux inclinations de l'homme, mais abſolument impoſſible, & qu'en ſuppoſant l'excluſion de tout gouvernement civil, les hommes, en ſe multipliant dans une contrée, ſeroient dans la néceſſité de ſe voir & de ſe rencontrer, qu'ils auroient beſoin de s'aider les uns les autres, & que dans cette communication réciproque, impoſſible à éviter, ils ſeroient toujours à portée de ſe faire beaucoup de bien & beaucoup de mal.

Cette communication réciproque dénuée de tout frein d'autorité publique, ſuffiroit pour donner lieu aux déſordres que nous avons détaillés. Je veux que dans cet état les hommes fuſſent très-groſſiers & bornés aux beſoins les plus ſimples. Mais encore faut-il pourvoir à la ſubſiſtance journalière pour toutes les ſaiſons de l'année; il faut des vêtemens, des huttes ou des cabannes pour ſe loger, des canots pour traverſer les rivières, des inſtrumens pour la chaſſe & pour la pêche, des outils pour le travail. Un ſeul homme ne peut ſuffire

à tous ces exercices ; il faut s'aſſembler pour certains objets, ſe partager pour d'autres, & ſe pourvoir du néceſſaire par des trocs & des échanges réciproques. Voilà donc des intérêts à démêler tous les jours entre des hommes vivans dans la plus grande ſimplicité. Un défaut total de culture & d'inſtructions éloignera-t-il tout ſujet, toute occaſion de plaintes, de diſputes & de débats ? L'exemple des Hottentots que nous venons de citer, eſt une preuve du contraire. Ils ſe ſont vûs dans la néceſſité de réprimer par les loix les plus ſévères, l'aſſaſſinat, le vol & l'adultère. Il n'eſt pas néceſſaire d'avoir l'eſprit bien cultivé pour apprendre à être arrogant, fâcheux, querelleur, emporté, vindicatif, menteur & pareſſeux. Les ſots ſavent être méchans tout auſſi bien, & ſouvent mieux que les gens d'eſprit.

Rien de plus agreſte, rien de plus ſauvage, que les Peuples ſeptentrionaux dans le temps qu'ils commencerent à être connus des Romains. Il y avoit pourtant des querelles très-funeſtes par-

mi eux. Sans parler des guerres meurtrières très-fréquentes entre ces différens corps de nations, il n'y en avoit aucune, où il ne ſe commît des meurtres qui occaſionnoient d'autres meurtres. Les parens, les amis de celui qui avoit ſuccombé, ſe faiſoient un point d'honneur de venger ſon ſang, & pour prévenir une ruine entière, il fallut chercher des expédiens pour arrêter le cours de ces funeſtes inimitiés. Cependant ces nations avoient une ſorte de gouvernement civil, qui ne laiſſoit pas que de mettre un frein aux paſſions & à la licence des particuliers. Les enfans vivoient ſous la direction de leurs Peres, on les plioit aux mœurs & aux uſages de la nation, & ils apprenoient à vivre avec leurs ſemblables : cette méthode ſuppléoit en partie au défaut d'une adminiſtration plus parfaite. Mais dans le ſyſtème de l'Auteur d'Emile (*Contr. Soc. L.* 1. *Ch.* 11.) l'éducation ſeroit abſolument nulle. Dans ſon état de nature les enfans ne reſtent liés au Père, qu'auſſi long-tems qu'ils ont beſoin de lui pour ſe conſerver. Sitôt que ce be-

ſoin ceſſe, le lien naturel ſe diſſout; les enfans exempts de l'obéiſſance qu' ils devoient au Pere, le Pere exempt des ſoins qu'il devoit à l'enfant, rentrent tous également dans l'indépendance. Sitôt que l'enfant eſt en âge de raiſon, lui ſeul étant juge des moyens propres à ſe conſerver, devient par là ſon propre maître. N'eſt-il pas évident que des enfans abandonnés à eux-mêmes dès l'âge de raiſon, croiſſant à l'avanture, ſans la moindre lueur d'inſtruction, deviendroient moins propres à cultiver une paiſible communication entr'eux, que s'ils y euſſent été formés par un long apprentiſſage ſous la direction de leurs Peres? Enfin cet Auteur même (*Diſc. de l'inég. pag.* 98. *& ſuiv.*) ne diſconvient pas que l'indolence de ſon prétendu état primitif ne pouvoit durer éternellement, que par une ſuite de hazards les facultés de l'homme devoient ſe développer, quoique par un progrés fort long; & qu'enfin il falloit venir à ce point où les obſtacles qui nuiſent à la conſervation des hommes (*Cont. Soc. L.* 1. *Ch. IV.*) dans l'état

de nature, l'emportent par leur réſiſtance ſur les forces que chaque individu peut employer pour ſe maintenir dans cet état. Alors, ajoûte-t-il, cet état primitif ne peut plus ſubſiſter, & le genre-humain périroit, s'il ne changeoit ſa maniere d'être.

Ainſi en réſumant en deux mots le ſyſtème de l'Auteur, on trouve que le Genre-humain ne peut ſe paſſer de Société civile, à moins que les hommes ne ſoient plongés dans une indolence ſtupide; & qu'en ſortant de cette indolence ils ne peuvent plus ſe paſſer de Société civile; auſſi les Sauvages qu'il cite, comme un exemple de la jeuneſſe du monde, ont une ſorte de gouvernement pour régler leur aſſociation.

On peut donc avancer ces deux propoſitions, qui paroiſſent bien prouvées par tout ce qu'on a dit dans les Diſcours précédens.

1. Sans communication réciproque les hommes périroient de miſère.

2. Avec une communication réciproque, dénuée de toute autorité publique & de tout pouvoir réprimant, les hommes ſe détruiroient.

# DISCOURS XIII.

## *De l'autorité publique dans la Société civile.*

LE réſultat de ce qu'on vient d'établir au ſujet de la Société peut ſe reduire aux propoſitions ſuivantes.

1. La communication réciproque entre les hommes qui peuplent la terre n'eſt pas un établiſſement purement arbitraire. Elle eſt fondée ſur l'ordre de la propagation du genre humain, ſur l'impoſſibilité, où ſont les hommes de s'éviter, ſur le beſoin qu'ils ont d'une aſſiſtance mutuelle, ſoit pour les néceſſités les plus indiſpenſables de la vie, ſoit pour cultiver leurs facultés intellectuelles, autant qu'il eſt néceſſaire pour ſe conduire en êtres doués de raiſon; enfin ſur ce que la raiſon même, qui eſt la propriété diſtinctive de l'homme tend de ſa nature à établir une communication ſociale entre les êtres, qui en ſont doués.

2. Cette communication mutuelle que l'on déſigne par le nom de Société doit être regardée comme un moyen établi par la nature pour la conſervation, & le bien être du genre-humain. Ce moyen même eſt d'une néceſſité indiſpenſable, puiſque ſans cette communication les hommes ne pourroient pourvoir ſuffiſamment ni à leur entretien, ou à leur défenſe, ni à la culture de leur facultés intellectuelles.

3. Cet état de Société ſe rapporte donc à la loi naturelle. Car outre l'inclination naturelle la droite raiſon ſuggére aux hommes d'employer les moyens abſolument néceſſaires pour ſe conſerver, & vivre d'une maniere convénable à leur nature. Ce qui ne peut avoir lieu que dans l'état de Société.

4. D'un autre coté on a vu que la Société dénuée de toute autorité capable d'y maintenir l'ordre, & de réprimer les malfeſans, deviendroit bientot deſtructive, & ſeroit ſuivie des déſordres les plus affreux.

5. Une autorité publique n'eſt donc pas moins néceſſaire que la Société mê-

me pour la conſervation & le bien-être du genre-humain.

6. Or l'état de Société ſe rapporte à la loi naturelle entant que la Société eſt un moyen néceſſaire pour la conſervation & le bien-être du genre-humain. L'autorité publique étant également néceſſaire pour la même fin, eſt également fondée ſur la loi naturelle.

7. L'autorité publique dans ſa premiere origine n'eſt donc pas d'une inſtitution purement arbitraire; mais un droit inhérent par loi de nature à l'état de Société.

Suppoſons que quelques centaines de familles ſauvages de différentes contrées échouent par hazard dans une île déſerte & inconnue. Ces familles liées par le beſoin, & par la néceſſité de la coëxiſtance, ſe trouveront inévitablement aſſujetties à une communication réciproque, d'où réſultera entr'elles un état de Société néceſſaire, & fondée ſur la loi naturelle. On ne ſauroit conteſter à cette Société, toute fortuite qu'elle ſoit dans ſon origine, un droit proprement dit à ſa conſervation, à ſa ſû-

reté, à ſa défenſe & à ſon bien-être. Car ſi tout individu tient ce droit de la nature même, un aſſemblage auſſi conſidérable d'individus ne ſauroit en être dépourvu. Si cette Société a un droit naturel à ſa conſervation, à ſa ſûreté, à ſa défenſe, à ſon bien-être, elle a donc le droit d'employer les moyens néceſſaires pour remplir ces différens objets, & par conſéquent le droit d'établir une règle & un ordre dans la communication réciproque des membres qui la compoſent, avec le pouvoir de réprimer ceux qui voudroient troubler cet ordre & cette règle. Or un tel droit & un tel pouvoir n'eſt autre que l'autorité publique. Donc l'autorité publique eſt un droit inhérent de ſa nature à l'état de Société.

8. La premiere origine de l'autorité publique dans cette Société, ne dépend pas du conſentement des parties qui la compoſent.

Car auſſi-tot que cet aſſemblage d'individus, ou de familles aſſujetties par la néceſſité de la coëxiſtence à une communication réciproque, ſe trouve

formé, cet assemblage antérieurement à tout consentement des parties qui le composent a un droit proprement dit à sa conservation, & par conséquent le droit d'établir des regles, & de réprimer les infracteurs, en quoi consiste l'autorité publique.

Le consentement des particuliers dans le cas proposé pourra bien être nécessaire pour établir une règle, ou une forme d'administration préférablement à toute autre; mais non pour conférer à l'assemblage, qui en résulte le droit primitif de pourvoir à sa conservation, droit que cet assemblage tient de la nature non moins que chaque individu.

Supposons en effet, qu'avant tout pacte & tout consentement donné, un particulier trouble le repos de quelques voisins, non seulement les offensés auront le droit de se défendre, mais le corps même de l'assemblage, ou de la Société aura le droit de réprimer cet insolent, de punir sa témérité, & de le contraindre à respecter ses égaux.

9. Loin que ce droit, ou cette autorité primitive dépende d'aucun pacte,

ou

ou convention des particuliers entr'eux; qu'au contraire, ſi ces particuliers convenoient tous enſemble par un pacte exprès de ne vouloir dépendre d'aucune autorité publique, ce pacte, ainſi que le remarque Victoria, ſeroit nul, & de nulle valeur, en tant que contraire au droit naturel.

Ce pacte ſeroit nul, car malgré tout pacte contraire, le corps de l'aſſemblage, ou de la Société, retiendroit toujours le droit de prévenir les déſordres de l'anarchie, par l'établiſſement d'une règle propre à maintenir la paix.

Ce pacte ſeroit contre le droit de la nature, puiſqu'il tendroit à annuller un moyen dicté par la nature même pour la conſervation & le bien-être du genre-humain.

Concluons donc avec Victoria, que l'état de Société, & l'autorité publique qui l'accompagne, ne ſont point des inventions humaines, & purement arbitraires, mais que l'un & l'autre proviennent de la nature même, qui en a fait un moyen néceſſaire ou convenable de conſervation pour le genre-humain.

10. L'autorité publique qui réſulte du droit de conſervation dans une Société ſeroit inutile, ſi elle n'étoit attachée à une puiſſance capable de raſſembler les forces particulières, pour les faire concourir au bien commun de la Société. Car en concevant cette autorité comme diſperſée dans un aſſemblage d'individus ſans un centre de réunion, on voit clairement que les volontés & les forces particulières, loin d'agir de concert, ſe croiſeroient le plus ſouvent, & qu'il n'y auroit que déſordre & confuſion dans la Société. Le droit naturel de la conſervation exige donc qu'il y ait dans la Société une puiſſance capable de réunir & de diriger les forces particulières. Et c'eſt dans cette puiſſance que ſe concentre proprement l'autorité publique, qui s'étend ſur tous les individus. Or cette puiſſance peut être placée ou dans un chef ſeul, ou dans un corps moral, tel qu'un Conſeil plus ou moins nombreux, ſuivant les différentes ſortes de gouvernement.

11. De quelque maniere que cette autorité ſouveraine ſoit placée, elle n'eſt

point en elle-même le réſultat d'un pacte, par lequel les individus compoſans une Société conſentent à ſe dépouiller d'une partie de leurs droits & de leur liberté pour conſerver l'autre. L'autorité ſouveraine ayant la puiſſance de réunir & de diriger toutes les forces particulières pour la conſervation de la Société, les droits de cette autorité & leur étendue dérivent par eux-mêmes du droit naturel de la conſervation inhérent à l'état de Société: ſuppoſons un état parfaitement démocratique compoſé d'une ſoixantaine d'individus. L'autorité publique, ou la puiſſance de diriger les forces particulières réſidera dans le Conſeil général compoſé de ces ſoixante individus. Ces ſoixante individus pourront faire tous les règlemens qu'ils jugeront les plus convenables; mais ils ne ſe donnent point à eux-mêmes, ni à leur aſſemblage la puiſſance & l'autorité de les faire. Comme ce corps démocratique ne ſe donne pas à lui-même le droit qu'il a de pourvoir à ſa conſervation, & qu'il tient ce droit de la nature même, de mê-

me il tient de la nature, & ne ſe donne pas à lui-même la puiſſance de diriger les forces particulières d'une maniere convenable à ſa conſervation. L'autorité publique tire ainſi toute ſa force du droit, que la nature donne à chaque Société de pourvoir à ſa conſervation & à ſon bien-être. Dans toute Société tant ſoit peu nombreuſe, l'autorité publique ne ſeroit d'aucun uſage, ſi elle n'étoit attribuée à un individu, ou à un corps moral, capable de diriger les forces particulières. Cette puiſſance ainſi concentrée ne change pas de nature; ſon attribution à tel individu, ou à tel corps moral, peut être l'effet d'un conſentement des membres de la Société; mais elle ne tire point ſes droits de ce conſentement; elle les lient de la liaiſon néceſſaire qu'il y a entre la puiſſance chargée de veiller au lien de la Société, & tous les moyens légitimes néceſſaires, ou utiles, pour parvenir à cette fin.

12. La puiſſance ſouveraine dans la Société eſt donc établie ſur la loi de nature, & comme la loi naturelle a

Dieu pour auteur, il faut convenir que la puiſſance ſouveraine eſt fondée ſur l'ordre même établi de Dieu pour la conſervation & le bien-être du genre-humain : *qui poteſtati reſiſtit, ordinationi Dei reſiſtit* : tel eſt l'oracle de l'Apôtre.

Monſieur Hume rend hommage à cette vérité dans ſon vingtcinquième eſſai moral & politique :„ Dès-lors, dit-il, „ qu'on admet une providence univer- „ ſelle, qui préſide ſur l'univers, qui „ ſuit un plan uniforme dans la dire- „ ction des évènemens, & qui les con- „ duit à des fins dignes de ſa ſageſſe, „ on ne ſauroit nier que Dieu ne ſoit „ le premier inſtituteur du gouverne- „ ment. Le genre-humain ne peut ſub- „ ſiſter ſans gouvernement, au moins „ n'y a-t-il point de ſécurité où il n'y a „ point de protection. Il eſt donc in- „ dubitable que la ſouveraine bonté, qui „ veut le bien de toutes ſes créatures, „ a voulu que les hommes fuſſent gou- „ vernés : auſſi le ſont-ils, & l'ont-ils été „ dans tous les tems, & dans tous les „ pays du monde : ce qui fait encore „ une preuve plus certaine des inten-

„ tions de l'Etre tout ſage, à qui au-
„ cun évènement n'eſt caché, & à qui
„ rien ne ſauroit faire illuſion “.

On ne voit rien que de ſolide dans ce raiſonnement; mais ce qui ſuit n'eſt pas de la même trempe: „ Cependant,
„ ajoûte l'Auteur, comme Dieu n'y eſt
„ point intervenu par une volonté par-
„ ticulière, ou par des voies miracu-
„ leuſes, & que cet établiſſement ne
„ doit ſon origine qu'à cette influence
„ ſecrete qui anime toute la nature,
„ on ne ſauroit, à proprement parler,
„ appeller les Souverains les Vicaires du
„ Très-haut: ce nom ne peut leur con-
„ venir que dans le même ſens qu'il
„ convient à toute puiſſance, à toute
„ force qui dérive de la Divinité, &
„ dont on pourroit dire également qu'el-
„ le agit par ſa commiſſion. Tout ce qui
„ arrive eſt compris dans le plan de
„ la Providence: Le Prince le plus
„ puiſſant & le plus légitime n'a donc
„ aucun droit de prétendre que ſon
„ autorité ſoit plus ſacrée & plus invio-
„ lable que celle d'un Magiſtrat ſubal-
„ terne, celle même d'un uſurpateur,
„ d'un brigand, ou d'un pirate.

Tout eſt compris ſans doute dans le plan de la Providence. Tout ce qui arrive de bien ou de mal, n'arrive que par ſon ordre ou ſa permiſſion. L'homme a reçu de Dieu l'intelligence & la raiſon pour ſe tourner au bien; il peut néanmoins faire le mal, parce qu'étant libre & limité, il peut abuſer de ſes facultés. Mais Dieu ne veut pas le mal, comme il veut le bien. Il permet le mal dans une créature ſujette de ſa nature à faillir, & cette permiſſion dans le plan de ſa Providence ſe rapporte à un plus grand bien. L'homme qui péche, ne peut déranger l'ordre de la Providence, ni empêcher le bien qu'elle ſaura tirer de ſa malice, mais il n'agit pas moins contre la loi éternelle de l'Etre ſuprême, qui reprouve toute injuſtice, qui la condamne & qui la punit. Mais cette loi preſcrit poſitivement aux hommes le bien qu'ils doivent faire, elle leur ordonne d'être juſtes & bien-faiſans. L'homme qui fait le bien, ſe conforme ainſi à la loi, à la volonté, aux intentions de l'Etre ſuprême, qui veut le bien, qui l'approu-

ve, & le récompenſe. *La Bonté ſouveraine*, dit Monſieur Hume, *veut le bien de ſes créatures*; & veut en conſéquence, *que les hommes ſoient gouvernés*. Voilà une volonté d'approbation digne de l'Etre ſouverainement ſage & ſouverainement bon; Monſieur Hume dira-t-il que Dieu veut également la fraude, l'injuſtice, le parjure & l'ingratitude? Si ces choſes arrivent parmi les hommes, ce n'eſt nullement par une volonté d'approbation, mais par une ſimple permiſſion, ainſi qu'on vient de l'expliquer.

Or la droite raiſon permet-elle de tirer la même conſéquence de la volonté de Dieu par rapport au bien qu'il ordonne & qu'il preſcrit, & de ſa ſimple permiſſion par rapport au mal qu'il reprouve, qu'il défend & qu'il punit? *Dieu qui veut le bien de ſes créatures, veut que les hommes ſoient gouvernés.* C'eſt le principe de Monſieur Hume. L'établiſſement du gouvernement eſt donc conforme aux *intentions de l'Etre tout ſage*: & le Souverain tient une place dans la Société, marquée par l'ordre

même de la Providence; mais l'abus que fait un brigand de ſes forces phyſiques pour dépouiller les paſſans, eſt un attentat contre les loix de Dieu, qui en permettant ce mal, le reprouve, le condamne & le punit. Comment donc Monſieur Hume a-t-il pû avancer que l'autorité du Prince le plus légitime n'eſt pas plus ſacrée, ni plus inviolable que celle d'un brigand?

L'autorité d'un Prince légitime eſt une autorité légitime entant qu'elle eſt conforme aux loix de la ſuprême Sageſſe, & aux intentions du Créateur, de l'aveu même de Monſieur Hume. L'attentat d'un brigand, ou l'autorité, ſi l'on peut ſe ſervir de ce terme, qu'il uſurpe ſur le paſſant qu'il dépouille, eſt une autorité illégitime par cela même qu'elle eſt contraire aux loix de la Souveraine Sageſſe.

L'autorité d'un Prince légitime eſt une autorité ſacrée & inviolable, parce qu'étant conforme à l'ordre & aux intentions du Créateur, on ne peut la bleſſer ſans offenſer le Créateur. La prétendue autorité d'un brigand n'eſt ni

ſacrée, ni inviolable, parce qu'étant contraire aux intentions du Créateur, on peut y oppoſer la réſiſtance & la force, ſans offenſer le Créateur.

Mais l'autorité du Prince légitime ſera-t-elle plus ſacrée, plus inviolable que celle de tout Magiſtrat ſubalterne? Elle l'eſt ſans doute. Le Magiſtrat ſubalterne tient ſon autorité de la Puiſſance ſouveraine, qui peut la limiter, ou l'anéantir; mais la Puiſſance ſouveraine, de quelque maniere qu'elle ſoit placée dans l'Etat, eſt fondée ſur l'ordre même des choſes établi de Dieu pour le bien & la conſervation du genre-humain.

Pour rendre cette autorité ſacrée & inviolable, il n'eſt aucunement néceſſaire que *Dieu y ſoit intervenu par des voies miraculeuſes.* Il ſuffit que les lumières de la raiſon nous montrent de maniere à n'en pouvoir douter, que Dieu, ainſi que le dit Monſieur Hume, eſt le premier inſtituteur du gouvernement, que la ſouveraine Bonté veut pour le bien même de l'humanité, que les hommes ſoient gouvernés, & qu'on ne puiſ-

ſe méconnoître dans la ſouveraine autorité du gouvernement, les intentions de l'Etre tout ſage.

N'eſt-ce pas là nous dire en termes équivalens, que l'autorité ſouveraine, ſans laquelle le gouvernement ne peut ſubſiſter, a Dieu même pour premier inſtituteur, & que ceux qui en ſont révêtus parmi les hommes, ſont comme les repréſentans & les inſtrumens de la Providence, en tant que ſuivant l'ordre & la volonté de Dieu, ils préſident à un établiſſement que Dieu a voulu qui eût lieu parmi les hommes pour le bien du genre-humain. Nous ne devons donc pas regarder l'établiſſement du gouvernement comme un ſimple effet de *cette influence ſecrete qui anime toute la nature*; mais de plus, comme une inſtitution que Dieu veut, qui eſt conforme aux intentions de l'Etre tout ſage, & à ſa ſouveraine bonté. Cette conformité, que la droite raiſon nous découvre de l'aveu de Monſieur Hume, nous fait connoître par une conſéquence claire & immédiate, qu'on ne peut outrager l'autorité ſou-

veraine du gouvernement, ſans réſiſter aux intentions, aux loix, à la volonté de l'Etre tout ſage. Ce qui ſuffit pour rendre cette autorité ſacrée & inviolable. Ce que la raiſon démontre ſur ce ſujet eſt pleinement confirmé par l'autorité même des Livres ſaints, qui nous découvrent d'une maniere plus diſtincte & plus authentique les volontés de l'Etre ſupréme. Pour s'en convaincre on n'a qu'à conſulter le troiſième livre de la politique tirée de l'Ecriture Sainte de Boſſuet.

Quant aux différentes formes de gouvernement, Boſſuet établit dans ce même ouvrage l. 11. les propoſitions ſuivantes: *que le premier empire parmi les hommes eſt l'empire paternel: qu'il s'établit pourtant bientôt des Rois, ou par le conſentement des peuples, ou par les armes*: que néanmoins *il y a eu d'autres formes du gouvernement que celle de la Royauté; qu'on doit s'attacher à la forme de gouvernement qu'on trouve établi dans ſon Pays: que la Monarchie eſt la forme du gouvernement la plus commune, la plus ancienne & auſſi la plus natu-*

*relle &c.* Il eſt fâcheux que cet excellent ouvrage ſoit peut-être plus connu par la célébrité de l'Auteur, que par l'empreſſement du public à l'étudier. En s'attachant conſtamment aux maximes que ce grand homme a recueillies des livres ſaints, tous les Rois ſeroient peres, & les peuples heureux; & que peuvent-ils vouloir de plus?

Je n'ajoûterai qu'une réflexion ſur le droit de conquête. Grotius & les plus célèbres Ecrivains dans ce genre conviennent qu'on peut légitimement faire la guerre à un peuple qui violeroit ouvertement les premiers principes du droit naturel à l'égard des autres, en maſſacrant, par exemple, impitoyablement tous les étrangers qui aborderoient dans le Pays. Or ſi un tel peuple venoit à être conquis, le conquerant n'auroit-il pas droit de lui donner de meilleures loix? Le peuple conquis ne ſeroit-il pas tenu de les obſerver? Ces loix ne ſeroient pas néanmoins un réſultat des volontés du peuple conquis. Il y a donc des loix juſtes, qui obli-

gent indépendemment de la volonté de ceux à qui elles ſont impoſées. Nouvelle preuve, que l'autorité ſouveraine tire ſa force de cet ordre établi de Dieu & néceſſaire à la conſervation du genre-humain, ordre qui exige qu'il y ait dans la Société une puiſſance, pour réunir les forces particulières, & les diriger au bien commun.

Il ſuit de là que la liberté originaire que l'homme tient de la nature, n'eſt point une liberté d'indépendance totale, telle que quelques Philoſophes l'imaginent dans l'état de nature. D'abord il eſt clair que tout homme nait ſous la puiſſance paternelle, en ſorte que ſi nous conſultons l'ordre même de la nature, nous voyons qu'elle fait naître l'homme dans un état de dépendance, qu'elle le tient dans un aſſujettiſſement abſolu pendant tout le tems de l'enfance, & qu'elle a tellement borné ſon pouvoir & ſes facultés, qu'elle n'a pas voulu qu'il pût ſe ſuffire à lui-même, & qu'elle l'a mis dans la néceſſité de dépendre du concours des autres pour tous les beſoins de la vie.

D'un autre côté une famille ne peut éviter la rencontre des autres familles, que la propagation du genre-humain répand de contrée en contrée, où elles forment des aſſemblages, ou corps de Société plus ou moins nombreux. Toute famille qui ſe trouve dans l'enceinte de cette communication réciproque qui forme le lien d'un de ce corps de Société, ſe trouve par cela même néceſſairement aſſujettie à l'autorité publique, qui par droit de nature réſide dans ce corps de Société. Une famille, un individu peut quitter ſon ſol natal, mais ce ne ſera que pour rencontrer une autre peuplade, où il faudra dépendre également d'une autorité publique.

En ſuppoſant une famille parfaitement iſolée, l'état de nature aura lieu dans cette famille à l'égard des autres Sociétés, mais non à l'égard des perſonnes qui la compoſent. Le pere eſt de droit naturel chef de ſa famille; & en cette ſuppoſition la qualité de chef de famille eſt accompagnée de toute l'autorité néceſſaire pour y maintenir l'ordre & la ſubordination.

L'indépendance de l'état de nature ne peut donc avoir lieu qu'à l'égard d'un individu, qui ſortant de ſa famille, & quittant tout ce qu'il y a d'habité ſur la terre, iroit ſe percher ſur quelque rocher inacceſſible, pour s'y repaître de racines, & vivre avec les corbeaux, les ours & les ſerpens. Mais il faut renoncer à la raiſon, ou avouer qu'une ſi triſte indépendance ſeroit peu digne d'un être raiſonnable.

Auſſi la nature n'a point imprimé à l'homme d'inclination naturelle à cet état d'indépendance. Au contraire tous les hommes ſentent la néceſſité d'une autorité légitime pour maintenir l'ordre, & aſſurer la liberté & les droits d'un chacun. La nature abhorre l'eſclavage, cet état où un homme eſt à la merci d'un Maître autoriſé à regarder ſon eſclave ſur le pied d'une marchandiſe dont il peut diſpoſer à tous égards, comme d'une bête de charge, ſans autre règle que celle du caprice & de l'intérêt. Mais abuſer de ce mot d'eſclavage par des applications auſſi malignes que déplacées, pour rendre odieuſe la

ſubor-

ſubordination la plus légitime ſoit d'un enfant à l'égard de ſon pere, ſoit d'un citoyen à l'égard de ſa patrie & du gouvernement. C'eſt un abus du langage qui ne peut faire illuſion qu'à ceux qui liſent ſans réflexion.

Ce double lien de ſubordination conſerve toute ſa force chez les peuples qui ſe ſont le moins éloignés de la ſimplicité primitive de l'état naturel, & il ne leur paroit ni dur, ni peſant. Chez les ſauvages le pere gouverne ſa famille, la peuplade obéit à ſon chef. Un Sophiſte qui s'aviſeroit de les aller traiter d'eſclaves, courroit riſque de le devenir lui-même.

En général la nature a fait les hommes plus ſenſibles au béſoin qu'à la dépendance. Or ils ne peuvent ſe procurer les moyens de ſatisfaire leurs beſoins qu'à l'aide d'une communication réciproque, & ils ſentent tous que cette communication leur deviendroit plus nuiſible qu'avantageuſe, ſi elle n'étoit aſſujettie à une autorité publique pour y maintenir l'ordre & la ſûreté.

Les ames les plus fortes & les plus élevées n'ont jamais rien apperçu de dur, ni d'aviliſſant dans la ſubordination à l'autorité publique. Faut-il citer les Spartiates? Faut-il citer les Romains? Y eut-il jamais des ames plus fières, plus ſenſibles à la grandeur, & en même tems plus ſoumiſes à l'autorité? Venons à des tems plus proches de nous: les Bertrand du Gueſclin, les Bayard, les Mollé, les Sulli, les Montauſier ont vécu ſous des Rois, & ſe ſont fait une gloire de ſervir avec fidélité les Maîtres que la Providence leur avoit donnés. Cette légitime ſubordination ne flétrit jamais ni leur courage, ni leur vertu; elle n'en fit ni de vils eſclaves, ni de lâches adulateurs; ils méritèrent le nom de Héros plus encore par la magnanimité de leurs ſentimens, que par la grandeur de leurs exploits.

*FIN.*

# TABLE.

*DISCOURS*

pag.

*I.* QUe *l'homme eſt né pour la Société.* 1

*II. De l'égalité naturelle.* 32

*III. Si l'état de Nature eſt un état de guerre.* 45

*IV. L'homme auroit-il dans l'état de Nature les notions morales du Juſte, & de l'Injuſte ?* 65

*V. Y a-t-il des Devoirs Moraux ?* 83

*VI. La Règle de la moralité peut-elle s'accorder avec l'amour de ſoi-même ?* 99

*VII. De la Loi naturelle.* 127

*VIII. Sanction de la Loi naturelle.* 146

*IX. Diſpoſitions de l'eſprit & du cœur à l'égard des Loix naturelles, dans l'état préſent de la Nature.* 167

*X. Néceſſité de la Réligion.* 174

260
*XI. Idée & diviſion de la Société.* 217
*XII. La Société indiſpenſable à l'homme par la néceſſité de la coëxiſtence, lui deviendroit inutile ou nuiſible ſans un ordre de coëxiſtence, d'où dérive l'autorité publique.* 226
*XIII. De l'autorité publique dans la Société civile.* 236

*IMPRIMATUR.*

F. Joannes Dominicus Piselli Ordinis Prædicatorum, S. T. M., Vicarius Generalis S. Officii Taurini.

*V.* Siccus A.A. LL. P.

*Vû ſoit imprimé.*

Galli pour S. E. M. le Comte Caissotti Grand-Chancelier.

A TURIN.
Chez François Antoine Mairesse Imprimeur à l'enſeigne de S. Thérèſe.

A∅1 1145 3342

1166